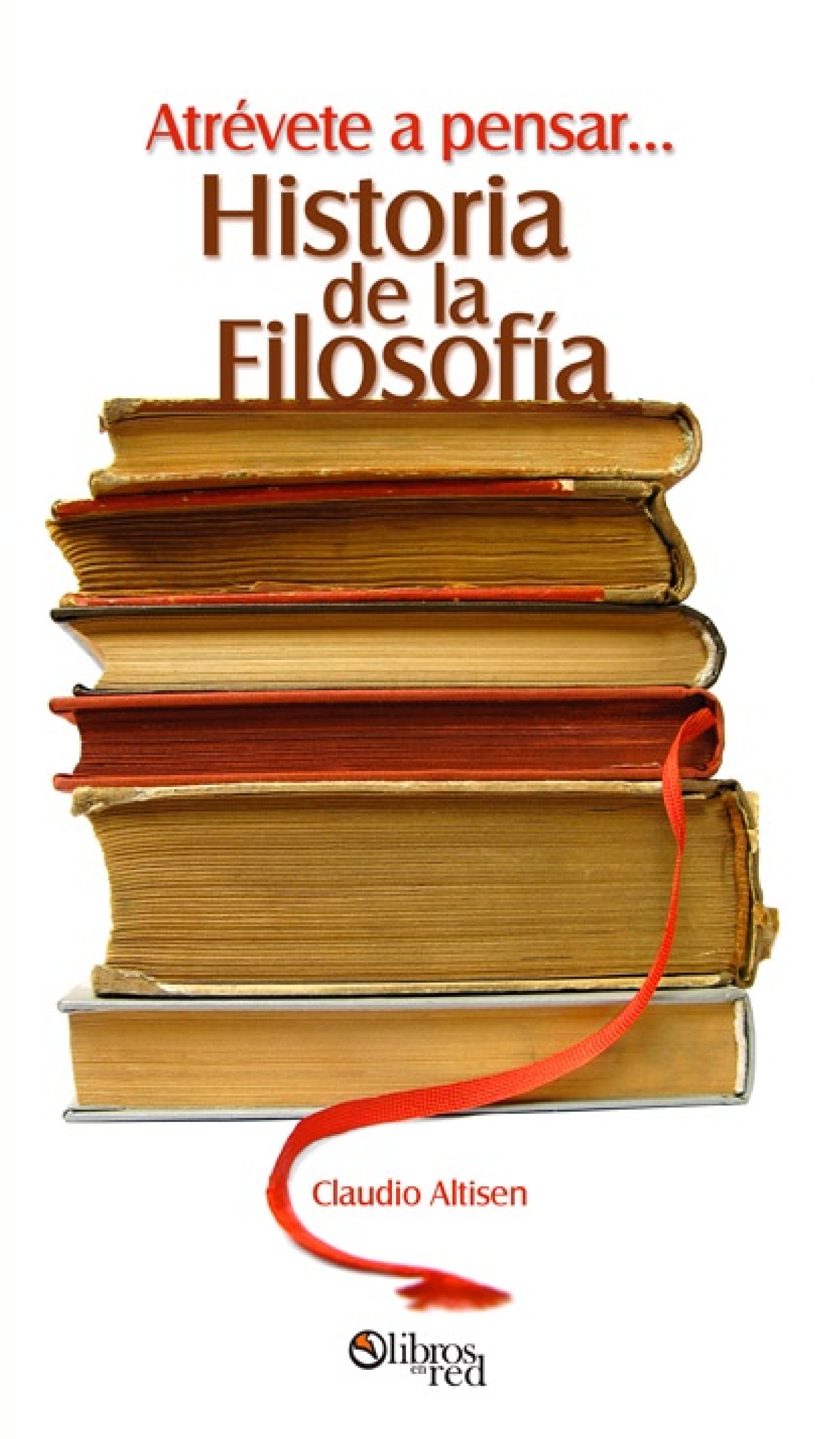


Filosofía y Teoría Social

Atrévete a pensar...

Historia de la Filosofía

Claudio Altisen

Colección
Filosofía y Teoría Social



www.librosenred.com

Dirección General: Marcelo Perazolo
Dirección de Contenidos: Ivana Basset
Diseño de cubierta: Daniela Ferrán
Diagramación de interiores: Vanesa L. Rivera

Primera edición en español en versión digital

Para encargar más copias de este libro o conocer otros libros de esta colección visite www.librosenred.com

Índice

Sapere aude!

Ante los discursos que postulan la incapacidad del entendimiento para trascender la costra superficial de lo transitorio y de lo efímero, la Filosofía invita a tener el valor de dar el paso, tan necesario como urgente, de ir del fenómeno al fundamento.

1. Introducción al Origen.
La búsqueda de un suelo nutricio.

1. ¿Por qué estudiar Filosofía?

Abordar el estudio de la filosofía en el contexto de los estudios académicos representa un itinerario reflexivo de especial relevancia para la formación de los futuros profesionales.

El desempeño en la propia tarea profesional ha de partir de una adecuada concepción del hombre como *persona-humana,* que realiza su propio *ser* en comunidad de personas. Este horizonte de interpretación se constituye en eje vertebral de la presente propuesta de estudio. Al respecto, la filosofía se abre como espacio amplio de reflexión fundamentadora. En efecto, la *forma del pensar filosófico* es la de un pensamiento *libre,* que procede críticamente y en totalidad. Lo que busca es que el pensador se libere de la atadura de los slogans, y que se atreva a pensar sin recetas. La filosofía apela a la responsabilidad de las personas, para que ejecuten con independencia su propio criterio.

Pero el pensar libre y responsable no es nada que pueda lograrse «en el aire», poniéndose a discutir simplemente, sin más guía o preparación que el propio ingenio, la locuacidad o la experiencia y el anecdotario de cada quien. En filosofía —como en la ciencia y el arte—, tal manera de encarar las cosas no puede desembocar sino en la improvisación y en la irresponsabilidad.

Si en verdad se quiere *pensar* con seriedad, y no divagar inútilmente, es preciso el estudio, la disciplina y el esfuerzo. Ahora bien, no hay mejor enseñanza del pensar que la que brindan los grandes pensadores que podemos encontrar en nuestra propia tradición cultural.

Los problemas de los que la filosofía se ocupa no pueden comprenderse adecuadamente si se los formula tan sólo en términos abstractos, ni tampoco si se los pretende abordar en términos concretos, pero con independencia de las formulaciones que los filósofos —dentro de las posibilidades de cada época— les han dado. De allí que la problematización de los temas que nos ocupan se haga aquí al hilo de la *historia de la filosofía* en la que ha surgido.

Los filósofos y los temas que en este itinerario se proponen no han sido elegidos caprichosamente, sino que se han seleccionado y organizado con el propósito de proporcionar a los estudiantes los elementos fundamentales del pensar filosófico en torno a *la unidad y diversidad del ser-humano.*

Nuestra propuesta hunde sus raíces en el mundo antiguo y se despliega hasta nuestro tiempo. Tal itinerario pretende mostrar el pensar filosófico *vivo* en occidente, y no exponer una mera cronología de cuestiones «académicamente abstractas», como a primera vista quizá pudiera imaginarse.

Tal ilusión —bastante frecuente hoy día en la mirada utilitarista y pragmatista de varios medios universitarios— nace de creer que lo real y concreto es *lo inmediato,* y que de ello se debe hablar también de manera inmediata...

Por otra parte, no estará de más señalar —cosa que el entendido advertirá sin que se le diga— que nos fue forzoso en muchos casos el recurrir a simplificaciones, y que las exposiciones de los filósofos no son completas, pues no cubren la totalidad de su pensamiento y no son todo lo rigurosas y exhaustivas que debieran serlo. No obstante, podemos afirmar que son suficientes. Ahora bien, antes de introducirnos de lleno a este recorrido, comenzaremos por reflexionar en torno a algunas cuestiones generales que definen a ese peculiar tipo de pensamiento denominado *filosófico.*

1.A.- El filosofar...

Muchas personas se encuentran hoy como perdidas, desorientadas, en duda constante, sin saber qué hacer con su vida, con su trabajo, con su familia, o qué pensar respecto de lo que les va tocando vivir a diario; consecuentemente, no saben cómo decidir... Se preguntan, por tanto: ¿Qué es todo esto? ¿Qué sentido tiene el rutinario y anónimo quehacer cotidiano que teje la trama anodina e insulsa de mi vida? ¿Qué es esto que llamamos vivir? ¿Vale la pena? ¿Para qué soportarlo, y hasta cuándo? Y después... ¿qué podemos esperar?

La filosofía es precisamente el descubrimiento de ese horizonte de preguntas ineludibles...

Es una llamada a la lucidez...

Es una llamada a la verdad de la vida, al ejercicio de la libertad y a la responsabilidad.

En efecto, la filosofía consistió desde el principio en la máxima dilatación de las posibilidades propias de la interioridad humana, y un camino concreto para conocerse a sí mismo y poder mejorar.

La filosofía no es más que hacer a fondo, con rigor, con un método adecuado, eso que todo hombre que no se deja arrastrar por las circunstancias hace a diario para poder vivir humanamente: tener la audacia de buscar la verdad, para poder ser más uno mismo.

Las personas naturalmente quieren «ver claramente» (con certeza, con objetividad, con seguridad de criterio) lo que les ocurre. Quieren *entender,* esto es, que quieren *ex-tender* su capacidad de comprensión de la realidad. Y querer comprender es querer *prender* la dimensión de profundidad de su existencia, *asir el sentido* de sus vidas y *ver allí* lo que uno mismo y las cosas en sí mismas son.

Ese querer es factible sólo si se ponen en juego dos cosas:

1) *Pensar.* En primer lugar, lo que se ha de poner en juego es algo así como atreverse a *penetrar* el orden interior de la realidad en la que existimos, alcanzando una comprensión que va más allá de lo meramente dado en las apariencias.

Nótese que en latín la palabra inteligencia se compone precisamente de dos vocablos muy sugestivos: *intus-legere,* lo cual significa «meterse a leer». Entonces, *inteligir,* quiere decir «penetrar el sentido profundo de las cosas». ¿Profundizar hasta dónde? Pues la pretensión de la filosofía es profundizar hasta el *ser mismo* de las cosas...

2) *Razonar.* Luego, en segundo lugar, se ha de poner en juego el saber *argumentar* (razonar) sobre lo leído en la realidad, *discurriendo* (en latín *discurrere;* es decir: corriendo a través de...) las conexiones de sentido que se hayan podido establecer para —desde esa plataforma— elegir y determinarse. Esto es: *resolver-se* por una solución que se advierte esclarecedora...

Transitar ese camino profundo en el cual se busca un sentido orientador, es el cometido específico de la labor filosófica más genuina.

Algunos podrán decir, tal vez, que hablar de la filosofía desde esta perspectiva es algo inútil porque, en definitiva, acaba siendo siempre un tipo de pensamiento muy difícil y complicado, que sólo muy pocas personas alcanzan... Pero este tipo de apreciaciones no son ciertas. La filosofía no es fácil, por cierto. De hecho, ningún pensamiento serio lo es. Pero no es por definición un laberinto o una suerte de saber hermético, reservado a una selecta élite de potentados intelectuales.

La filosofía es una mirada serena, atenta y asombrada, que surge en toda visión responsable...

Es una mirada que profundiza buscando una certidumbre radical y que, independientemente de que tenga o no «éxito» en su búsqueda, sabe que no puede contentarse con eliminar sus problemas, sino que debe enfrentarlos siempre, porque trabajar por *salir de las sombras* (en griego *a-letheia*, que se traduce como *verdad*) es el cometido mismo del ser ser-humano auténtico.

Por otra parte, la filosofía es específicamente *una mirada que se justifica,* que muestra sus razones y que responde coherentemente de lo que ve, en procura de acceder a un saber fundamental y fundamentador. Un filósofo, entonces, es un hombre que no teme abrirse a los interrogantes amplios, a los grandes problemas del hombre en cuanto tal, y también es un pensador que no elude las diversas problemáticas que surgen en cada época.

1.b.- El sabor de la sabiduría.

La filosofía es ineludible, porque ***somos naturalmente filósofos.*** Se ha de observar que muchas personas son, sin saberlo, *filósofos en ejercicio.* No de profesión, esto es cierto, pero sí con lo que se denomina una filosofía *implícita;* es decir, no formalizada académicamente, pero dotada a veces de tanto o más valor que la especulación académica. En verdad, el llevar a clara conciencia la propia comprensión de la existencia personal no requiere necesariamente de estudios formales.

Escribió Adolfo Carpio, en el Epílogo de su difundida obra *Principios de Filosofía*:

> «Hay muchas maneras de embrutecerse, y una de ellas pueden ser los estudios académicos; no ha de creerse que la cultura está forzosamente ligada a los exámenes, a los títulos y a los libros. La *adecuada* formación académica puede constituir una excelente ayuda y una necesaria disciplina para lo que de otro modo sería dispersión o esfuerzo vano».

Pero hay que aclarar que esta afirmación de Carpio no pretende ser una crítica fácil contra «lo académico»; crítica que, por lo general, suele ser fruto de la incapacidad, del resentimiento, de la ignorancia o de la haraganería. Lo que aquí intentamos señalar es que, lamentablemente, muchos profesores y estudiantes universitarios no alcanzan todavía a comprender la dimensión *sapiencial* de su labor... que la *resolución* de los problemas de la sociedad no pasa nada más por conseguir formular la explicación más satisfactoria; sino que, como decía Gadamer: *«Comprender es la vida misma, y la verdad es compromiso».*

La resolución de los problemas **exige formación y espíritu de servicio.** Por eso, la filosofía, desde su comienzo, nos invita a la forma más alta de *solución:* a la *resolución;* es decir, a una *decisión fundamental* —una *respuesta* al proyecto del ser— que cada uno debe tomar libremente, por sí mismo y con la mayor claridad que le sea posible alcanzar. Este espíritu de servicio *efectivo,* expresión de solidaridad y de amor a la verdad de las cosas, tiene que impregnar la vida intelectual y, en particular, la vida universitaria.

Para completar la sectorizada visión del ojo de la ciencia y permitir que ésta demuestre su verdadera capacidad de servir a la *mejora* de la sociedad, tenemos necesidad de formarnos profesionalmente penetrando más profunda y ampliamente la realidad de las cosas. Una cuidadosa formación en las disciplinas filosóficas parece ser la mejor solución a las limitaciones de las «especialidades» científicas. En efecto, la especialización en un campo profesional determinado debería ser *la herramienta* que se acciona, y el cultivo filosófico debería desplegar *el horizonte* que estimula a **servir a los demás**; pues, cuanto mejor formado esté el hombre, sus operaciones serán más plenas (el ejercicio de su inteligencia y de su voluntad) y, en consecuencia, el camino hacia el desarrollo de los pueblo y hacia el establecimiento de una sociedad más justa, será más viable.

Sin embargo, muchas personas *temen* a la filosofía e incluso se *resisten* a estudiarla. Tienden a pensar que el filósofo es un ser dedicado a una suerte de abstrusas elucubraciones mentales carentes de mordiente existencial, a una especie de agotadora gimnasia o de esgrima intelectual —«¡filosofadas!», dicen algunos— incapaz de hacer presa en la realidad que

nos ocupa todos los días. Desafortunadamente, a menudo esas personas tienen razón...

Pero, para ser justos, debemos observar que la palabra filosofía también es usada en otras expresiones donde no sale tan mal parada:

1) Cada vez con más frecuencia se la utiliza para referirse a la filosofía de... la de una empresa, de un proyecto, de un equipo de fútbol, etc.; y con ello se quiere indicar *el ir al fondo de la realidad en cuestión,* algo así como «el intríngulis» que explica todo el asunto. Esto, aunque de manera un tanto imprecisa, apunta a la esencia misma de la filosofía, que *pretende esclarecer, mediante un recurso al fundamento, la naturaleza más honda* del conjunto de la realidad, de la vida humana, etc.

2) Otro uso que se le da a la palabra filosofía es el de tomarse la vida con filosofía*.* Y en ese uso se conserva aún un regusto de aquella nobilísima concepción del saber filosófico como **amor** (*filo,* en griego) a la **sabiduría** (*sofía,*en griego) y, por ende, no sólo como un asunto meramente intelectual, sino también *como capacidad de regir la propia existencia...*

«Se toma la vida con filosofía» aquella persona que *sabe* dirigir su comportamiento, otorgando a cada factor la importancia que merece y encauzando su caminar cotidiano por los derroteros más oportunos, sin sufrir sobresaltos desproporcionados. Se percibe en esta consideración una resonancia del significado *sapiencial* que los estoicos dieron al filosofar: algo así como ecuanimidad, prudencia, serenidad, calma y, en suma, *un cierto saber estar por encima de las situaciones y de los estímulos vulgares,* a los que no se concede valor suficiente para conmover la propia interioridad y desviarnos de la senda que conduce a la paz y a la plenitud.

***

Pues bien, si la filosofía se toma en una acepción bastante propia, cercana a las dos últimas que acabamos de bocetar, es preciso sostener que ***todo ser humano es naturalmente filósofo,*** y que lo es más todavía aquel pensador ***que lucha por conferir a su vida la plenitud de sentido.***

Esta es la filosofía que, por sobre la mera erudición académica, interesa en la formación de los hombres y particularmente en la de los futuros profesionales y técnicos. Una filosofía que ayuda al hombre a desplegar su vida como *proyecto,* una filosofía que no es nada ajeno al hombre, que no es un mero «agregado» (una materia más en la universidad), ni siquiera *una* posibilidad suya entre otras, sino *la* necesidad de su ser como trascendente, como capaz de ir más allá de los entes para comprenderlos en función de un proyecto más amplio del que es parte.

1.B.1.- Filosofía y sentido de la vida.

1.b.1.a.- Algo más que lo cotidiano.

La plenitud de la vida intelectual no se alcanza encerrándose en un conocimiento meramente instrumental, sino cuando se abre a la búsqueda de un tipo de conocimiento con el que la persona intenta dar respuesta a los interrogantes clave de la vida:

1) Las preguntas típicas: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde me encamino?

2) Y también las más incitantes; es decir, las que preguntan por el sentido del dolor, de la muerte, del sufrimiento de los inocentes, de la naturaleza y límites de la libertad, del alcance del amor humano, de la existencia o no de un más allá después de esta vida, de un Ser supremo... y otras varias cuestiones por el estilo.

Ante estos interrogantes la gente es naturalmente filósofa, porque busca siempre *algo más que lo meramente dado* en la inmediatez de lo cotidiano.

Todos, de una manera u otra, aspiran a conocer el *sentido* de su existencia toda entera. Lo que a veces ocurre es que ese anhelo natural de búsqueda se encuentra *contra-naturalmente aletargado,* a causa de una incorrecta educación familiar o institucional, o por un influjo cultural inoportuno. Y éste, por desgracia, es el caso de bastantes de nuestros contemporáneos. En efecto, muchas son las personas que, por razones de diversa índole (entre las que se cuentan el propio estilo de vida, con costumbres un tanto alejadas del auténtico desarrollo natural y sobrenatural del hombre, y una

casi ingénita y agitada superficialidad), se *resisten* a «pararse a pensar» sobre temas trascendentales que, entre otras cosas, les llevarían a modificar hondamente su manera de vivir, tornándola más templada, más coherente, menos disipada... y, en definitiva, *menos cómoda,* aunque —y esto ellos no lo saben— *mucho más satisfactoria y gratificante.*

En este sentido, podemos afirmar que «filósofo» es la persona que intenta *ir más allá* de las expectativas que reinan en el ambiente. Es la persona que no se satisface con las respuestas habituales y a la que no le bastan las soluciones de moda, las «políticamente correctas». En la proporción en que una persona, entonces, intenta *ir más allá,* pues en esa misma proporción se está comportando como un filósofo.

1.b.1.b.- Universalidad y hondura.

La filosofía pretende, en efecto, *dar la **respuesta** más definitiva posible* a cada cuestión que se le plantee y, antes o simultáneamente, *establecer **preguntas** de gran alcance,* interrogantes *universales.*

Según un pensador italiano, Giuseppe Salvagnone, «la verdad que la filosofía busca no es sólo la que deriva de la simple constatación de los hechos [como la que busca el científico]. El filósofo (...) plantea la cuestión del *sentido* que en ellos se esconde y que los torna inteligibles».

Por ahí camina la filosofía, adentrándose hasta el fondo más oscuro del asunto.

Lo que la persona se pregunta en la filosofía es siempre un interrogante *fundamental y vital...* y en las respuestas que intenta está siempre *reproponiéndose* —reproyectando—, de manera concreta y comprometida, el significado actual de su existir, el sentido de su existir en el universo y ante los demás hombres.

Estas preguntas hondas, esta universal apertura, no acontecen en el vacío, sino que sobrevienen cuando lo más cotidiano, lo que creíamos entender hasta sus últimos recovecos, por el motivo que fuere se torna de repente incomprensible, lleno de misterio. En esa situación, la vida, que parecía domesticada y como si transcurriera sin sobresaltos, presenta ante nosotros —por exceso o por defecto— su cara inconcebible y, junto con el desconcierto, *despierta la interpelación.* En ese punto preciso se origina la filosofía: cuando lo que parece obvio ya no puede ser obviado...

Pero no es necesario ir tan lejos, una persona coherente que *repase a diario* las actuaciones de su jornada (casi como si hiciera un «examen de concien-

cia diario»), se está interrogando por el *sentido habitual* de su existencia concreta y cotidiana.

Volvemos a citar a Savagnone: «No se puede dejar de ser, en cierto modo, filósofos: hay que escoger, más bien, entre serlo dejándome dominar por las 'filosofías' implícitas en los mensajes de los medios de comunicación masivos y en las modas culturales de la sociedad en que vivimos, o bien *elaborando una personal y responsable visión* de la realidad y de la propia filosofía».

Llevar a cabo esa elaboración es la labor específica que intenta el filósofo.

1.b.2.- Filosofía, amor y sabiduría:

1.b.2.a.- Conocimiento sapiencial.

1.b.2.a.1.- La función del sabio.

De cara a la teología y a las distintas ciencias, la filosofía ejerce una doble función; pues funciona tanto de *examen crítico y purificador,* como de *estímulo* para hacer progresar esos conocimientos en un camino de búsqueda y de profundización más honda y dilatada.

Al respecto, podríamos preguntarnos:

¿Cómo ha de ser la filosofía que aspire a cumplir una tarea semejante? Pues bien, para ello es necesario un pensamiento que reencuentre su **dimensión sapiencial**; es decir, su dimensión de búsqueda *del sentido* ***último y global*** *de la vida.* Esta exigencia es, para la vida intelectual en cualquier campo, un estímulo utilísimo.

Por este camino, la filosofía viene a ser no sólo la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pone también como última instancia de *unificación* del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un nuevo objetivo y un sentido definitivos.

Esta dimensión sapiencial del pensamiento se hace hoy cada vez más indispensable, en la medida en que el crecimiento inmenso y vertiginoso del poder tecnocientífico de la humanidad (particularmente en la informática y en la ingeniería genética) requiere una *conciencia renovada y aguda* de

los valores últimos. Si a estos *medios* tecnocientíficos les faltara la ***ordenación*** hacia un *fin* no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano.

Se repite desde antiguo, «proprium sapientis est ordinare»: ***lo propio del sabio es ordenar****...*

Ordenar equivale a regir; es decir, *establecer la función y el cometido* de quienes se encuentran bajo la *autoridad* de quien rige.

Autoridad es una palabra con cierta mala prensa hoy en día, pero si atendemos a su etimología observaremos que proviene del latín *auctoritas,* y a su vez del verbo *augeo,* que significa lo que da aumento y hace crecer. En tal sentido, la autoridad es un *servicio* a la mejoría, crecimiento y desarrollo de lo que rige... A eso alude la afirmación de que la filosofía debe constituirse como sabiduría. En efecto, al filósofo le corresponde:

a) Establecer los fundamentos, la misión y las fronteras de todos los otros conocimientos naturales.

b) Orientar la vida humana, ayudando a las personas a obrar conforme a su destino definitivo.

Fundamento y desarrollo, arraigo y despliegue, tierra y cielo, profundidad y apertura...

Observemos que, tradicionalmente, para la representación simbólica de la sabiduría se utiliza la figura de un árbol.

Como se echa de ver, entonces, sin negar en absoluto la concepción de la filosofía como *saber teorético* —movido por el sólo afán de conocer—, la atención a su dimensión sapiencial devuelve la filosofía a su valía originaria dentro de los mejores representantes de la tradición occidental.

Ahora bien, la labor intelectual del filósofo presenta un impulso *previo* y una finalidad *posterior,* a saber: surgida del afán por encontrar un *sentido* a la propia existencia, revierte a su vez sobre la vida misma para dinamizarla; es decir, para ponerla en rumbo por los cauces que la conduzcan a su plenitud (*augeo*).

1.b.2.a.2.- Requisito ineludible: Superar el cientificismo.

La insistencia por la formación filosófica encuentra asidero, entre otras razones, en la necesidad de superar esa «creencia» que, a lo largo ya de bastantes decenios, ha llevado al entendimiento humano a desesperar de sus

capacidades para alcanzar la verdad. Intentaremos explicarnos obviando los tecnicismos... Por poco que uno conozca la historia del pensamiento en Occidente en los últimos siglos, podrá advertir que hubo un momento bastante claro en que la filosofía, un tanto acomplejada, empezó a desconfiar de sí misma, en favor de una «nueva ciencia» que consideraba como su arquetipo. Ese «nuevo saber» era lo que hoy conocemos como *ciencias experimentales.* Lo que de ahí se siguió es que la ciencia, avalada por la comprobación experimental, vino a transformarse en *el único conocimiento válido* del que el ser humano pudiera fiarse. En consecuencia, todos los otros conocimientos que no fueran *experimentales* se consideraron «sin crédito» pues, en definitiva, no eran considerados como conocimiento auténtico. Y eso es lo que se ha dado en llamar «cientificismo».

Ese optimismo y confianza en el poder de la ciencia llevó a que la gente «creyera» ciegamente (o tuviera «fe») en que los resultados de las ciencias dilatarían las posibilidades para conducir a la humanidad hacia un paraíso intraterreno. Casi todo el mundo «creyó» —con una fidelidad tan absoluta como ingenua— que el *Progreso* de la humanidad era, de manos de la ciencia, un Progreso *indefinido.* Ahora bien, tanto los brutales sucesos que tironearon los últimos siglos y que afectan aún hoy a nuestro presente más inmediato, como la crítica realizada por los propios científicos y filósofos de la ciencia moderna, han colocado en severo entredicho esa «creencia o fe cientificista».

¿Desaparece, entonces, el cientificismo?

Quizás en algunas esferas académicas; pero más bien prevalece el cientificismo en lo que podríamos llamar *cultura imperante...*

El hombre de la calle, con excepción de algunas personas más aventajadas, no abandona la acrítica y extendida «creencia» en el poder de las ciencias experimentales. Si bien ya no «creen» que sean infalibles, sin embargo continúan siendo el *modelo* de todo tipo de saber y una tabla de salvación para resolver problemas humanos. Además, el hombre común hace gala de una rara mezcla de confianza y escepticismo; pues piensa en que «si ni siquiera la ciencia es capaz de asegurarnos el progreso prometido ¿cómo podrían hacerlo otros saberes que ni siquiera son calificados como conocimiento?».

Ante esto, una buena parte de los filósofos actuales —también fieles seguidores de la creencia cientificista— se han replegado en ámbitos menos comprometidos del conocimiento; es decir, en aquellos ámbitos que no inciden sobre los interrogantes últimos de la vida...

1.b.2.b.- Filosofía y vida.

1.b.2.b.1.- Dimensiones prácticas de la vida intelectual.

La dimensión práctica se refiere propiamente a la vida *vivida...*

Dentro de este ámbito, existe una afirmación decisiva: la de las relaciones entre ***verdad y libertad.*** La búsqueda de la sabiduría persigue el propósito de ensalzar la libertad *comprometida;* la que hace de la verdad *vida.* En efecto, el ejercicio de la libertad para el compromiso en la búsqueda y el hallazgo de la verdad, ancla en lo más íntimo de la actitud *vital* de los hombres. Es por eso que la filosofía más honda y liberadora es aquella que asume la tarea de ayudar a los hombres a descubrir su *capacidad* de conocer la verdad.

Sin embargo, la filosofía no sólo ha de trabajar por resistir a la amenaza de la *desesperación* y de la *resignación* en estos tiempos, sino que también debe trabajar por quitar el alimento a esa *vana ilusión* de que, gracias a las conquistas técnicas y científicas, el hombre puede llegar *por sí solo* a conseguir el pleno dominio de su destino. Esto nos dice que hay una dimensión ética de la vida intelectual que debe ser atendida en la formación de las personas.

Según escribía Étienne Gilson:

> «Nadie debería pensar que la vida intelectual del hombre procede en él sólo del funcionamiento de su intelecto. (...) No es el intelecto el que conoce, sino *el hombre a través del intelecto;* y como el hombre es *muchas cosas* además de su intelecto, pues entonces, cada vez que conoce, muchas otras facultades cooperan en la producción de su conocimiento. Entre ellas *la más importante es la voluntad.* Olvidar este hecho es también ignorar que *hay condiciones prácticas para la adquisición incluso del conocimiento especulativo,* y que la vida intelectual envuelve problemas de moralidad»

(Gilson E., *El amor a la sabiduría*)

1.b.2.b.2.- Motivos para no entender.

Una de las mayores ingenuidades del hombre de hoy es la que origina el **racionalismo**: *la cándida pretensión de que si algo es verdad tiene necesariamente que convencerme y, viceversa, que si no me convence puedo estar seguro de que no es verdad.* Pero esta postura no tiene en cuenta que hay muchos «motivos» capaces de provocar que lo verdadero —incluso

acertadamente expuesto— no logre ser advertido como tal por mi propia mente.

Podemos indicar algunos de esos motivos *para no entender:*

1) Ante las ciencias experimentales las personas suelen admitir que hay verdades que *superan la capacidad de su inteligencia,* y que, sin embargo, deben ser aceptadas por la sola autoridad de la que goza la ciencia que las enuncia. Pero, por el contrario, esas mismas personas se niegan a admitir y repudian casi en bloque si la cuestión propuesta pertenece, en sentido amplio, al ámbito de la filosofía o de la teología. En estos casos parece como si existiera algo así como *un derecho innato a comprender sin apenas esfuerzo* esas verdades que, en efecto, resultan imprescindibles para el desenvolvimiento de nuestra vida.

2) También puede ocurrir que la verdad no sea conocida *por la falta de estudio o de preparación intelectual y moral, imprescindibles para apreciarla.*

3) Por último, cabe decir que una persona puede no comprender la verdad *sencillamente porque no quiere aceptarla.* Y esta actitud puede ser más o menos consciente, y determinada en la mayor parte de los casos por hábitos o modos de vida que la persona no está dispuesta a abandonar.

Con sabias palabras escribía al respecto San Agustín de Hipona: «De tal manera la verdad es amada, que los que aman 'otra cosa' quieren que aquello que aman sea la verdad; y así como no querrían ser engañados, *no quieren ser convencidos de su engaño.* Por amor de lo que toman por verdad, odian ellos la verdad». A esto, Kierkegaard añade, con palabras similares: «Los hombres tienen más *miedo a la verdad* que a la muerte: ésta es la sustancia de todas esas charlatanerías e hipocresías de 'amar la verdad'... *siempre que* se consiguiese comprenderla». La soberbia, la ambición y el desenfreno de la sensibilidad, *tienen pavor a la verdad, porque la verdad es su sentencia de muerte;* de ahí que quien vive entregado al vaivén de sus pasiones tenga horror a la verdad y la rehuya.

Pero incluso sin esa obstinación, aun cuando no existan desórdenes morales, la verdad *nos asusta a todos siempre un poco...* **porque compromete personalmente**. La verdad tiene consecuencias prácticas, y eso da miedo,

porque no se sabe bien a dónde nos puede llevar, qué sacrificios nos puede exigir, qué renuncias nos puede imponer.

Para cerrar el paso a la verdad hay *motivos*, pero nunca *razones...*

En efecto, los motivos —las justificaciones excusatorias— desnudan a las personas, manifiestan lo que uno realmente es y rasgan las máscaras; la astucia humana los disfraza pudorosamente de «razones personales», que no son más que *razonadas sinrazones* para justificar el propio modo de vivir.

En suma, lo que intentamos señalar aquí es que ni el corazón ni la libertad son ajenos al conocimiento. Pero, supuesta la rectitud de intención, *es necesario perseguir la verdad obstinadamente.*

No hay que fijarse metas demasiado cortas en el pensamiento. En nuestro tiempo, quizás más que en ningún otro tiempo antes, es preciso *no perder la pasión por la verdad última* y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos.

El mensaje capital de estas páginas es un grito apasionado de amor a la verdad —*Sapere aude!,* ¡Atrévete a pensar!— y un arriesgado clamor de confianza en la razón: **¡atrevámonos a pensar lo grande!**

Ante el débil pensamiento contemporáneo, minimalista y desesperanzado, que postula la incapacidad del entendimiento para trascender la costra superficial de lo transitorio y de lo efímero, hemos de afirmar la posibilidad cierta y, por tanto, el deber, que el pensamiento tiene de alzarse —o de adentrarse— hasta lo que las personas y las cosas *son* en su realidad más profunda, en toda su complejidad; es decir, atreverse a *dar el paso*, tan necesario como urgente, de ***ir del fenómeno al fundamento.***

1.c.- Utilidad de la filosofía.

El 30 de Julio del año 2000, con ocasión de una conferencia en la ciudad de Rosario, el pensador argentino Hugo Mujica (sacerdote, filósofo y poeta), dijo en un reportaje al diario La Capital:

> PERIODISTA: ¿le pesa que lo crean inteligente?

> MUJICA: no. ser inteligente es algo con lo que uno nace, como un músculo, luego uno lo lleva adelante o no. es como para maradona ser un buen jugador de football. para mí la inteligencia es una responsabilidad. no creo que eso me haga mejor o peor que otros, sólo me transforma en un ave raris. sería tonto no usar de mí aquello que parece ser lo más productivo de mi persona. pero la vida no pasa por la inteligencia.
>
> PERIODISTA: ¿por dónde pasa?
>
> MUJICA: por la bondad.
>
> PERIODISTA: ¿habla de eso en sus poesías?
>
> MUJICA: hablo desde las carencias, que son los espacios desde donde se puede crear. de las cosas que realmente trata la vida: la vida y la muerte, el amor y el no amor; el encontrarse con el otro, quedarse con él o pasar de largo. de si uno es acariciado o no en la vida.
>
> PERIODISTA: ¿usted fue acariciado por la vida?
>
> MUJICA: sí, muchísimo. alguien me preguntó si soy feliz. creo que la felicidad es un recorte, y generalmente egoísta, porque donde termina mi felicidad normalmente comienza la infelicidad de otros. yo más bien me siento en estado de gratitud.

«Gratitud» ha dicho Mujica. Observemos que respondiendo sobre la inteligencia, Mujica cifró el máximo conocimiento, la mayor realización de la verdad, en la bondad... Afirma que *la vida pasa* por la bondad. Y observemos que la considera algo todavía más profundo que aquello que habitualmente denominamos «felicidad».

Mujica —siguiendo a Heidegger— está hablando aquí de un pensamiento que va más allá del mero «razonar y calcular». Está hablando de un pensamiento del orden de *lo gratuito.* Habla de un pensamiento *meditativo* que es la *soltura* capaz de a-cordarse a la gratuidad del Ser y, por ende, es una *gratitud* capaz de agradecer la gratuidad del propio ser.

El pensamiento del que habla Hugo Mujica quizás pueda parecer que «no sirve para nada en los asuntos de orden práctico» —como señala Heidegger—; pero es un pensar que nos invita y exhorta *a tomar la **resolución** de acoger el Ser vaciándonos de nuestro ser.*

La palabra «resolución», en su etimología, se remonta a la idea de «abrirse». En efecto, la voz latina *resolutio,* significa «liberación» (lo re-*suelto*), y *solutio,* a su vez, significa «soltura, facilidad, explicación».

Entonces, ¿qué utilidad nos reporta la filosofía? Pues nos brinda el servicio de ayudarnos a dilatar el pensamiento; es decir, a *abrirnos* siempre más a la gratuidad del Ser que Se-nos-da. Y eso *es* propiamente la bondad: un puro dar-se... Podemos afirmar, entonces, y sin temor a equivocarnos, que la filosofía *sirve para servir o no sirve...*

¡Servicio! El universo no es un simple *ensamblaje* de cosas. Cada cosa que existe ha sido dispuesta en su ser. Todo el inmenso cosmos es *un misterio* de profunda y armoniosa **coordinación.** Las cosas tienen sentido. Nada es azaroso. La existencia de todo cuanto existe es un proyecto y una proyección de la unidad primordial. Es un despliegue cultivado del Origen. Como tal, el universo es el espacio de las posibilidades de realización de la existencia.

El hombre es, propiamente, el ser-pensante en quien —por la *apertura* de su pensamiento— se devela el sentido del ser íntimo de las cosas. En el hombre de mirada atenta y abierta, se *aclara* gradualmente (se despliega y se cultiva) el entendimiento del misterio fundamental y fundante, la inteligencia de los *por qué* y de los *para qué.*

La existencia concreta y cotidiana del hombre es un ineludible y constante *peregrinar en torno al origen de las cosas,* buscando redimir el caos en cosmos, lo *di*-verso en *uni*-verso, lo contingente en lo esencial, lo sombrío en la luz, lo cerrado de los límites en lo abierto de las posibilidades, el camino en el horizonte. Y esta existencia no es posible sin la existencia de los otros entes *entre* los cuales habitamos el mundo.

El hombre es así bastante más que un *usuario* o *consumidor* de fragmentos del cosmos; es parte del juego total, es parte de la lúdica danza (coordinada) del misterio universal, es parte de algo más amplio que él mismo.

La filosofía, en cuanto labor intelectual de búsqueda del sentido último de las cosas, es el trabajo del hombre por ***convocar*** a ese juego del mundo... es una invitación a abrirse a la complejidad de lo real, a la amplitud del Ser y a la comunión. El pensamiento reflexivo del hombre es el acontecimiento que dilata lo abierto y expande el sentido. Es libertad, porque es gratitud ante la gratuidad de una existencia limitada en la cual nada puede ser aferrado, ya que nada es definitivo y nada puede ser retenido; es, en fin, ***celebración*** —o «estado de gratitud», como dice Mujica— por la grandeza de cada *único* momento vivido junto a los otros...

En cuanto convocante la filosofía es ***amor*** (en griego: «filo»), porque es una *unión.* Filosofía dice de la común-unión de lo múltiple en lo originario, y de la unión de los hombres en la «tarea compartida» de buscar un sentido que haga *sabrosa* («sofía», en griego o «sápere», en latín: sabiduría) esta existencia partida en individualidades existentes y compartida por todo individuo. Es una invitación a la *reunión* en la luz que se difumina en el decir de los pensadores del Ser.

Por otra parte, si la filosofía es un *amor*, pues entonces debemos considerar que el amor no pide derechos: el amor *quiere servir.* El amante siente el *deber* de amar. Porque el amor es fuerza de unión vital con lo amado. El amor es una *donación de sí* a lo amado, al servicio de su más plena realización.

La filosofía es eso: un **servicio**. Y si no sirve para servir, no sirve para nada... porque si no *se da,* no se puede decir que ame.

El amor es de suyo propio una entrega, una donación. Mi existencia es un regalo para los otros. La tengo para perderla *uniéndola* a los otros. Existo para trascender, para salir del encierro en mí mismo y complicarme la vida con los demás. Existo para encontrarme en mi camino con el otro siempre distinto, y —como dice Mujica— «quedarme con él o pasar de largo». Si no *abro* mi corazón a los demás, si lo cierro, pues entonces *angosto* el camino de mi vida y me *angustio,* y quizá también angustie a los otros.

Todo corazón busca posada en otro corazón. Cuando decimos «corazón» no lo hacemos en la acepción sentimentaloide de las revistas amarillistas; sino que aludimos a *toda la persona en su integridad:* que comprende, que quiere, que ama y que trata a los demás. En este sentido, «corazón» no designa a un órgano o a un sentimiento, sino que es una categoría antropológica.

El corazón es el resumen y la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones. Podemos decir que un hombre vale lo que vale su corazón. Si tengo un corazón *bondadoso,* entonces, es para que me resuelva a ponerlo como alfombra sobre la que los demás pisen blando en el camino de la vida.

Por eso el lema de todo trabajo humano (incluido el trabajo intelectual del filósofo) debe ser éste: **para servir, servir.**

Y si realmente queremos servir, si deseamos ser útiles a los demás (por ejemplo con la docencia), ese deseo se traducirá en el empeño concreto por poner los medios adecuados para llevar adelante la tarea. Un empeño o una resolución que, por definición, nos advierte contra la búsqueda de

soluciones fáciles, contra el apego a nuestra comodidad, contra el egoísmo y contra la tendencia al lucimiento propio; a la vez que dice de la perseverancia, del esfuerzo y del ingenio. No hay cosecha cuando no se está dispuesto a acepar el trabajo implicado, que puede resultar deslucido, largo y fatigoso.

La única forma en que los hombres no sean *dominadores* de los demás, es que sean los *servidores* de todos los hombres. Hemos de comprender a todos, hemos de convivir con todos. Eso es cierto. Pero no nos dará todo por igual: no diremos que la mentira es verdad o que lo malo es bueno. La oscuridad sólo se disipa con la luz. No tenemos otras armas más que las ideas claras y las acciones buenas, para ***abrir*** en nuestra existencia y en la de los demás, un panorama nuevo sobre un horizonte más dilatado, lleno de relieve, de hondura y de luz.

Abrir... La razón no ha de ser como una fría valla que nos empequeñezca la mirada y acabe por recubrirnos el corazón con una costra insensible. Nuestra inteligencia estará perdida si no rompe las fronteras de su miseria.

1.d.- Diferencia y relación de la filosofía con las ciencias y con las religiones.

Existen para el hombre tres caminos fundamentales —aunque no exclusivos, ni excluyentes entre sí— mediante los cuales ha buscado desde siempre y aún hoy, respuestas a los interrogantes de su existencia; tales caminos son: *la religión, la filosofía y la ciencia.*

Históricamente los tres han coexistido y se han relacionado siempre, cada uno según la conformación propia de una cultura particular, y con preeminencia de uno sobre el otro según cada época. Cada uno a su modo, los tres han intentado brindar respuestas a los hombres...

1.d.1.- Religiones y filósofos.

En un principio las principales respuestas eran ofrecidas por las religiones míticas. En los pueblos antiguos los mitos eran precisamente los *relatos* que interpretaban simbólicamente a la comunidad y al acontecer en el mundo. Y los *ritos* constituían las acciones *culturales* en las que, por la representación y el relato de los mitos, *se hacía presente* un acontecimiento divino.

1) Precisamente, para la concepción **mágica paleolítica**, el mundo *no era dual:* el plano de la representación y el de la realidad no estaban separados. La experiencia estética de las pinturas rupestres tenía por función «crear» un animal verdadero, porque se pensaba que realizando la figura se traía un nuevo ser al mundo.

2) A partir de la experiencia **ritual del neolítico**, los objetos-símbolos del ritual (máscaras, cantos, danzas, etc.) vinieron a ser los *puentes* que unían al hombre con lo *meta*-físico: vínculos con *lo oculto* de la naturaleza (físis), más allá (meta) o detrás de los fenómenos que mostraba esa indómita naturaleza. El rito vincula así el mundo de los sentidos con aquello que está *más allá* de lo visible. Aquí el mundo se piensa como dual y, en el rito, se vive como experiencia de dos mundos que *se reúnen* en el símbolo-sagrado.

3) Posteriormente, aparece una nueva forma de religiosidad: el **mito.** El mito se manifiesta como un *elaborado afán explicativo de la realidad* en el cual el hombre no se enfrenta con las cosas desde el conocimiento racional-conceptual —al estilo de la filosofía especulativa—, sino desde su interpretación de las cosas como manifestaciones o revelaciones de seres sumamente poderosos a los cuales debe avenirse mediante ritos y conjuros.

El mito, en su profundidad, es una voluntad de explicación *totalizadora,* algo así como una «proto-ciencia» que busca responder *con una verdad* a un interrogante fundamental.

En el mito los dioses mismos son quienes hablan al hombre y le revelan el origen y la verdad de las cosas. Quitan el velo a la verdad haciéndole *recordar* el origen, para que el hombre viva a-cordado —o re-ligado— a esa verdad que lo explica. Re*memorar* los mitos en los ritos, era entonces el modo de *peregrinar* al origen para *habitar* en él y, desde él, labrar el presente. Aquí la *memoria* no era —como tal vez lo es hoy para nosotros— una «acumulación de datos», sino una «restitución» de las cosas a su verdad original y originante. Recordar es *filiarse* o *fidelizarse* con lo esencial. La función de las Musas —que eran hijas de Mnemosine— consistía en inspirar (*musitar*) a los Poetas para que sus versos, cantados por los Rapsodas, *recondujeran* las cosas a su verdad original.

4) Conforme avanzó la historia del hombre, el mito y su capacidad de dar sentido a los acontecimientos fue ganando en mayor racionalidad. Ganó terreno la actitud mental reflexiva del hombre: la **filosofía.**

El punto de encuentro o de *reunión* entre el dominio de los sentidos y lo que está más allá de ellos, ya no será el relato mítico o el rito, sino el *logos* manifestado en el decir de los filósofos. En esta perspectiva, a la verdad ya no se accede consultando oráculos, sino dia-*logando* con los filósofos.

Sin embargo, la experiencia de los límites de la capacidad racional del hombre, no le hicieron perder absolutamente la relación con *el misterio* que entrañan todas las cosas y que siempre deja a la finita razón de cara a un *más allá* de su capacidad de explicación.

De ahí que filósofos contemporáneos como Anthony Giddens afirmen que *la apuesta por la racionalidad* [que hace el más puro racionalismo, por ejemplo] *no es racional...* porque el confiar así en la racionalidad es casi un «acto de fe», dado que en el desarrollo del conocimiento lo que siempre queda demostrado es la *incompletud* de la razón misma.

También Max Weber —uno de los padres fundadores de la sociología— apuntó que la realidad se presenta con características de infinita e inabarcable acabadamente para una razón humana que es, en definitiva, finita (o, lo que es lo mismo: mortal). Lo real es inconmensurable y la razón no es *omnipotente* frente a ello, sino que tiene límites insuperables. Los límites de su propia finitud.

Pero, a pesar de sus limitaciones, la razón tampoco es *del todo impotente* para penetrar la realidad. Que no se pueda *todo* no significa que no se pueda *nada*... En opinión de Weber, la mente humana sólo puede intentar comprender algo que viene tocado por el hálito de la infinitud a condición de tornarlo finito. Es decir, a condición de *recortar* esa inconmensurabilidad y convertirla en finita conforme a «criterios» de organización del pensamiento en un área determinada. Organización a su vez sujeta a procedimientos signados por el rigor, la precisión, la sistematicidad, la consistencia lógica, etc.

El punto que nos interesa para lo que venimos tratando, es que ***las religiones fueron dejando de ser fundamentalmente míticas*** y es así que vino a despuntar en el horizonte intelectual de occidente la «ciencia» teológica del cristianismo.

5) La **teología** es un saber del hombre sobre la Sabiduría comunicada a los hombres por Dios mismo. En tal sentido, es una fe-divina *pensada* por el hombre.

En los albores mismos de nuestra cultura occidental la teología manifestó el esfuerzo del catolicismo por dar las *razones de credibilidad* (la razonabili-

dad) de su Credo, en diálogo con la filosofía metafísica del mundo antiguo. Desde su inicio, la Iglesia vio —y continúa viendo— en el pensamiento filosófico, el ámbito de entendimiento y diálogo con quienes no compartían su fe. La filosofía vino a ser entonces un preciado e insoslayable instrumento de trabajo para los teólogos, pues ella les permitía demostrar que aquellas verdades que Dios había revelado sobrenaturalmente a los hombres no eran *ilógicas;* esto es, que aunque eran verdades *sobre*-naturales (supra-racionales), no eran *anti*-naturales (irracionales); o bien, dicho de otro modo: que aunque estaban por *sobre* las capacidades de la razón humana (en el *más allá* de la razón, en el ámbito del misterio) —y que por ello requirieron ser divinamente reveladas— sin embargo no estaban en *contra* de esa razón que había sido creada a imagen y semejanza del mismo Dios que se revela.

Más aún: la *relación* establecida en occidente entre la fe y la razón fue tan fecunda que, en algunos casos destacables, la filosofía surgida de esa relación llegó a desarrollar posiciones más racionales que las de los propios filósofos «seculares».

1.D.2.- La vía del discurso científico.

Un giro importante comienza a operarse a partir de los siglos XVI y XVII, cuando el hombre que provenía de un medioevo en el que supo mantener la confianza en las posibilidades de una razón creada a imagen de Dios, comienza a descubrir —con su razón y sin necesidad de la Revelación divina— cosas nuevísimas en campos muy diversos. Por este motivo, en el Renacimiento comienza a producirse el pasaje de una cosmovisión en la que Dios es el centro del universo (*teocentrismo* y geocentrismo ptolomeico), a una cosmovisión en la que el hombre *racional* es ahora el nuevo centro cósmico (*antropocentrismo* y revolución copernicana).

Luego, durante la llamada Modernidad, el antropocentrismo se refuerza incluso con tintes de prejuicios anti-religiosos, anti-clericales y ateos-militantes. El hombre comunitario medieval, que no se entiende a sí mismo si no es reunido en una familia eclesial que le garantice su comunión con la existencia de los demás hombres, con Dios y con el universo entero; da paso ahora a un hombre nuevo que llega hasta nuestros días: un hombre autónomo e individualizado, que dispone ya de un instrumento para liberarse de Dios y de cualquier otra atadura: la *razón...* En esta perspectiva, ya no es más *la Verdad* (Revelada) la que hace libre al hombre, sino *su razón* la que

«hace la verdad» que le da el poder sentirse libre... Libre cuanto menos *de* las ataduras. Libre *de...* Aunque no sepa exactamente este nuevo hombre *para qué* es libre —en expresión de Erick Fromm, en su libro *El miedo a la libertad*—.

Ese hombre «liberado», pierde pie en la medida en que cada vez tiene más dificultades para comprender que sólo es posible ser un hombre libre (auto-*determinado*) cuando «en verdad» *decide atarse* o, en otras palabras, *comprometerse*.

Con su razón, entonces, el hombre cree que se ha logrado liberarse *de*... pero no puede llegar a determinar en qué sentido se ha podido liberar *para...* Y no puede hacerlo porque ahora que al parecer se ha liberado *de,* ya no tiene un Norte o una Verdad, ya no tiene mojones ni postas, ahora ese hombre está solo, gozando de una supuesta libertad *sin compromisos* gravosos con ninguna trascendencia, porque ninguna referencia hay ya por fuera de sí mismo. Solitario en su centrípeta inmanencia, lo más que podrá hacer, entonces, es negociar acuerdos con otros hombres, para que garanticen el que cada quien se pueda quedar tranquilo con *su* razón y *su* libertad, sin que nadie lo perturbe.

El hombre cobra una centralidad fundamental, pero no ya como miembro del *género humano* creado por Dios y gobernado por Él (visión centrífuga y solidaria del hombre medieval), sino como un *individuo particular* (visión centrípeta) que ha de valerse *en conciencia* por sí solo con la única luz de su soberana Razón. Lo que se sigue de esto hasta nuestros días es que, una vez que la *referencia última* del hombre ya no está *fuera* de Él (en Dios), sino puesta en su *interior* (en su conciencia particular); el criterio de la verdad de las cosas y de la ética es, en definitiva, el deseo subjetivo de cada quien... porque ya no hay luz *fuera* del hombre sino sólo *dentro* de él (en *su* Razón). La convivencia humana ya no es un *crisol* que absorbe la diversidad y las minorías en una unidad. ***La identidad aparece ahora como exclusión y la otredad como extrañeza.*** El reduccionismo está en que se confunde la parte con el todo, dando así entidad a una suerte de elaborado *neotribalismo* (visión etnocentrista).

Por otra parte, si se ha liberado del yugo de Dios, y ha experimentado que con su Razón *puede* crearse un mundo *a la medida de sus deseos,* no tiene entonces por qué someterse tampoco a la Naturaleza, sino que, por el contrario, cree que puede *dominarla a Voluntad* a través de la ciencia y de la técnica como máximos exponentes de una actitud estrictamente racional.

Todo parece ahora posible para la Razón.

El optimismo racionalista crece y se dilata, abriendo al hombre el horizonte de un Progreso en apariencia sin límites.

En efecto, en un mundo cada vez más ocupado por la ciencia y los modelos de pensamiento que produce, y por la técnica y los modos de vida (privada y social) que implica, la vía del discurso filosófico pierde su antigua fuerza de verdad absoluta y fundamentadora.

Al respecto, el filósofo francés Jean Guitton escribía que «amenazado por las ciencias humanas, incapaz de producir sistemas ideológicos que lo conviertan por lo menos en un guía político, el filósofo parece estar a punto de perder su último privilegio: el de pensar», porque la razón ya no es su instrumento, sino que le ha sido arrebatada por el discurso cientificista y tecnocrático. Este discurso acentúa la idea de *ir siempre adelante,* montados en una ciencia omnipotente, capaz de resolver *todos* los conflictos posibles de la humanidad. Y, a su vez, este discurso se acentúa a sí mismo *publicitando* un imaginario ideológico que las masas *consumen,* particularmente a través de la ilusión enceguecedora que propalan las estrategias de mercadotecnia, con ocasión de los avances tecnológicos que se van suscitando.

Estos afortunados avances son muy buenos, útiles y oportunos para la humanidad (por cierto son toda una maravilla... habitamos un mundo que es una *maravilla* tecnológica); pero, sin marco axiológico, la sola adquisición de productos (que es posible sólo si se dispone de dinero) no es la quintaesencia de la realización existencial del ser humano, ni la garantía de una vida feliz.

Si la filosofía ha perdido su fuerza, o se la ha reservado bien guardada en los claustros académicos como a cosa «interesantísima» (casi todo el mundo tiene una alta opinión de la filosofía), pero completamente «inútil» para la vida contemporánea (donde todo se mide por el dinero y la eficacia práctica inmediata); tal vez lo que quede sea algo de *la religión.* Pero también en este caso, pareciera que los saberes originados en el dominio de las *ciencias* se esfuerzan cada vez más en oponerse al orden profundo de las certidumbres inscritas en lo sagrado. Muchas personas piensan que la religión y las ciencias son cosas que pertenecen a universos absolutamente distintos, incapaces de acercarse, de trabajar mancomunadamente, o de relacionarse de algún modo satisfactorio.

En general, los *medios de comunicación de masas* refuerzan la idea de que <u>sólo una es la vía válida de acceso al conocimiento: la vía del discurso científico</u>, con sus andariveles de especializaciones técnicas, y que solamente por ella ha de regirse la vida pública de los hombres.

En cambio de la religión, por ejemplo, se afirma que no tiene ningún derecho que reclamar en los asuntos de la vida social, porque no es una vía de conocimiento, sino algo que pertenece al mundo de los sentimientos de cada quien. Por eso debe permanecer bien guardada entre las paredes de las sacristías, sin atreverse a asomarse en los nuevos areópagos comunicacionales. Los líderes religiosos sólo son atendidos por los medios en tanto y en cuanto exponen argumentos científicamente fundados o si cooperan en causas humanitarias o de bienestar social, pero no se les tolera ningún ribete *confesional* en sus dichos, o al menos no se les toma demasiado en serio. Al no ser racional (en cuanto que científico) lo confesional, cuando quiere *dar su parecer* sobre la marcha del progreso científico, se recibe como una imposición que lesiona la *adulta* libertad de conciencia de los individuos más racionales, que se presume ya han sido debidamente *purificados* de todos esos obsoletos mitos y creencias que no hacen más que generar prejuicios irracionales y malestar cultural. Lo confesional, por tanto, debe ser mantenido a raya porque suele tener la pretensión de intervenir en la marcha del progreso de la Razón, sobre todo con molestos e inoportunos argumentos de tipo ético, que todavía conservan algún peso en la opinión pública y en la organización política de la sociedad.

Sin embargo, casi ningún comunicador social parece tener la voluntad de cuestionar otro tipo de *imposiciones ideológicas,* como es, por ejemplo, la que se hace a la sociedad, por medio del aparato publicitario, de *un determinado imaginario tecnológico* que le genera el deseo de adquirir, así como de sentir necesarios, objetos que no siempre le son imprescindibles...

El resultado es que se acentúan los procesos de *fetichización* (idolatría) de la tecnología por efecto de la fascinación consumista, y crece, consecuentemente, la *hegemonía* cientificista.

El peligro de esta hegemonía es el *dogmatismo científico* de los expertos (técnicos y especialistas) que, basados en la posesión de un supuesto saber, recomiendan y hasta toman decisiones que no contemplan las opiniones de la comunidad y que, sin embargo, la afectan profundamente. El irreverente filósofo Paul Feyerabend, ha señalado que este *dogmatismo* lleva a la ciencia a cumplir en la sociedad contemporánea un papel que puede resultar dañino y esencialmente contrario al ideal de la democracia. No solo atribuye a ésta el haber producido instrumentos que, al ser aplicados a la tecnología, han llevado a usos alarmantes y perjudiciales para la especie humana, sino también el haber desarrollado entre los científicos el propósito oculto de conservar beneficios económicos ligados a su prestigio. Feyerabend afirma que si en verdad fuéramos *democráticos, pluralistas y respetuosos* de las opiniones de los demás, de sus creencias y de sus valoraciones, las asig-

naciones de recursos serían más equitativas. Pero si la sociedad otorga un sobrevaluado privilegio a la comunidad científica en materia de prestigio y presupuestos, eso ocurre porque se cree que ella produce un tipo de conocimiento que las demás vías (la filosofía y la religión) no garantizan.

Con estas afirmaciones no pretendemos restar importancia al conocimiento científico, pero hemos querido cargar las tintas adrede para llamar la atención sobre las precauciones que se han de tomar contra el *dogmatismo* científico, que provoca una verdadera *crisis de la inteligencia,* un *oscurecimiento* del que emerge una creciente pérdida de la capacidad de juicio propia en el hombre medio. La generalizada organización *cientificista* (funcional-dominante), que es una determinación planificada y sistemática de la vida en sociedad en base a criterios reduccionistas provenientes de las especializaciones, *elimina los referentes últimos,* las esferas del pensamiento en donde predominan la continuidad y una conformidad básica. Se produce así un efecto *paralizador* del juicio propio. El hombre medio es arrojado a vivir en la incertidumbre, en la indeterminación de los discursos variopintos, irreconciliables y en competencia. Paradójicamente esta racionalidad *funcional* lo lleva a conductas cada vez más irracionales, con la consiguiente multiplicación de conflictos, exacerbamiento y de amenaza al sistema de convivencia. Sucede que no se puede vivir dentro de posibilidades ilimitadas de elección. El hombre es un ser abierto, pero no es un ser irresoluto. El hombre no puede soportar una variedad ilimitada: debe *determinarse* a partir de su *propio* conocimiento de la realidad de las cosas y, de acuerdo a esa inteligencia más amplia de la realidad, ordenarse en su vida cotidiana.

La labor del filósofo es la de ayudar a perfeccionar la inteligencia en sus operaciones[1], en relación con la posesión de la verdad acerca del objeto formal del conocimiento en cualquiera de sus niveles de abstracción.

1 Lo que realmente está aquí en juego es la generación de **hábitos intelectuales.** Actualmente, hablar de hábitos no es frecuente. Sin embargo, si queremos contribuir a formar los hombres pensantes y libres que la sociedad necesita y no sólo a meros técnicos-útiles, necesitamos volver a considerar seriamente lo mentado en la noción de hábito. En efecto, la preocupación por la formación de hábitos se opone a la creciente tendencia "profesionalista y erudita" que conduce a una pérdida del sentido profundo de la labor académica y que trae consigo una concepción meramente "instrumental" del saber, según la cual sólo es necesario saber lo que es "útil" para el estricto campo de la particular especialización profesional (racionalidad funcional). En tal sentido, en lugar de contribuir al pleno desarrollo humano, el estudio de una carrera acaba siendo una subordinación intelectual del estudiante al mundo de la producción y al mercado.

Pero, **¿qué es un hábito?** Un hábito es un principio productor de actos, caracterizados

Por suerte también existen signos precursores en las mismas ciencias (particularmente en la física) que nos señalan que llegó el momento en el que las tres vías *juntas* comiencen a buscar más allá de las apariencias sensibles, la huella casi metafísica de *otra cosa,* a la vez cercana y extraña, poderosa y misteriosa, científica e inexplicable... algo quizá como el *Dios* de las religiones, y como el *Logos* de los filósofos griegos... Es decir, un elemento inteligible, racional, unificante, armonizador, estructurante de la realidad, que regula, que dirige, que sostiene el micro y el macro cosmos en su existencia y que hace que dicho *cosmos* no sea un *caos*, sino orden. Poderoso, libre, infinitamente existente, misterioso, implícito, invisible, sensible, esa inteligencia *fabricante de relaciones* está allí... eterna y necesaria detrás de los fenómenos, ontológicamente muy por encima del universo, pero presente en cada partícula.

Hoy, a medida que avanzan las intrincadas investigaciones científicas, el universo que nos rodea se vuelve cada vez menos material: ya no resulta comparable a una inmensa máquina (las metáforas mecanicistas se han vuelto obsoletas), sino más bien se parece a un *pensamiento amplio.* Es que los descubrimientos y las teorías más recientes de la física (el límite extremo de toda divisibilidad, el tiempo, el origen de la materia y de la vida, la teoría de los campos de lo real, los universos divergentes, etc.) se encuentran con la esfera de la *intuición metafísica.*

Estupenda es la ciencia que nos permite asomarnos *nuevamente* a estos misterios y repensar nuestras relaciones con todas las cosas. Espléndida es la ciencia que sabe disparar interrogantes más allá de la ciencia misma. En efecto, donde las ciencias tienen su techo, la filosofía tiene su piso.

---

por su permanencia. En otras palabras: son *disposiciones estables,* difícilmente removibles, que el hombre pone en juego cuando quiere para obrar de un determinado modo que resulta indefinidamente ampliable. Los hábitos son necesarios para lograr tres características permanentes en el obrar humano: *la firmeza, la prontitud y la deleitación*. En el caso de los hábitos intelectuales, permiten encarar los problemas o interrogantes del orden especulativo o del orden práctico que se presentan al entendimiento, de forma más segura y ordenada, con mayor facilidad y rapidez, y resultando una verdadera fuente de alegría y de realización personal para quien obra.

¿Cuáles son esos hábitos intelectuales? Podemos citar el hábito de la *definición* debidamente delimitada y estructurada, el hábito de la *distinción* que evita igualmente la dispersión y la confusión (el análisis), el hábito de la *relación* y de la *causalidad* que permite conceptualizar en base a una inteligencia propia de las conexiones, el hábito de la *sistematización* que sirve a la organización del conocimiento en referencia a un principio ordenador y evitando los riesgos de la espontaneidad apresurada, el hábito de la *crítica* o de la *contrastación* que somete los juicios a pruebas de validez y realiza apreciaciones equilibradas (el arte de la argumentación), el hábito de la *síntesis* cada vez más general y más inclusiva como búsqueda de coherencia interna entre los enunciados (la síntesis es más que un mero "resumen").

2. ¿Por qué pensar el Ser?

Nuestra mente está constituida de tal modo que *no puede formular ningún juicio sin referirlo a algún ser.*

En tal sentido, la nada en sí misma es estrictamente impensable; pues no podemos ni siquiera negarle existencia a «la nada», a menos que antes la pensemos como «algo» que debe ser negado. Es por ello que algunos autores nos invitan a no pensar tan negativamente la negatividad de lo mentado en aquello que denominamos «nada».

Pero bueno, de momento tan sólo queremos señalar que el pensamiento humano está siempre rondando *en torno al Ser.* Todo lo pensado por el hombre —¡todo! y cada aspecto de la realidad e incluso de la irrealidad— es forzosamente concebido como ser y definido en referencia al ser.

Se sigue de esto que ***el Ser es lo primero que se entiende*** y, en consecuencia, es *lo último* en lo que se resuelve *todo* conocimiento y *lo único* que se incluye en *todas* nuestras representaciones.

En otras palabras: El Ser es *lo que está al principio, al final y siempre en todo conocimiento humano, siendo su primer principio y su constante punto de referencia.*

Se echa de ver, entonces, cuál es la importancia de pensar el Ser. En efecto, su importancia radica en el hecho cierto de que siendo lo primero que se conoce, el Ser es aquello a través de lo cual puede ser adquirido progresivamente todo posterior conocimiento.

Tan pronto como algo entra en contacto con la experiencia sensible, el entendimiento humano expresa la intuición inmediata de ser: «X es o existe».

Ahora bien, hemos de señalar que desde la intuición de que algo «es», no se deduce sin más el conocimiento de «lo que» es. Sólo se intuye inicialmente que «es algo» (ente); luego habrá que darse a la tarea intelectual de determinar «qué es».

Precisamente, el *entendimiento* capta el ser, pero es el poder discursivo de la *razón* el que construye lentamente desde la experiencia un conocimiento determinado de la realidad concreta.

Entonces:

a) El entendimiento capta que algo es o existe, de donde se sigue que también capta que lo que existe *es lo que es* (principio de identidad); que lo que existe *no puede ser y no ser* al mismo tiempo (principio de contradicción); que una cosa *es o no es* sin que pueda concebirse una tercera hipótesis (principio de tercero excluido); y por lo mismo, capta también que *el ser solamente viene del ser* y que *de la nada nada viene,* lo cual es la verdadera raíz de la noción de *causalidad,* según la cual *todo tiene su razón o fundamento,* nada hay porque sí (principio de razón suficiente).

Nótese que el entendimiento capta estos principios en la experiencia sensible particular, y que, sin embargo, estos principios a su vez *trascienden* toda experiencia particular.

b) La razón no puede probar ninguno de estos principios *ontológicos,* pues en ese caso ya no serían principios, sino conclusiones; pero *por su medio prueba todo lo demás.*

Su importancia es capital; pues, por ejemplo, hay que observar que *sin estos principios no hubiera sido posible el desarrollo de la ciencia.*

En efecto, aunque puedan parecer «abstracciones» filosóficas «alejadas de la realidad» —según suele decirse—, el conocimiento de estos principios es la base de la Lógica y de las Matemáticas, y éstas, a su vez, han permitido el desarrollo de las computadoras, por ejemplo. De hecho, los conocimientos más abstractos y especulativos con el tiempo siempre encuentran sentido y aplicación práctica en algún campo determinado. Otro ejemplo: estos principios, en el terreno de la Física, abonaron el desarrollo de las aplicaciones de la energía nuclear.

Estas observaciones tienen por fin mostrar *lo superficial* que suelen ser las apreciaciones que a veces se hacen acerca de la «utilidad» o «inutilidad» de tales o cuales estudios o investigaciones, así como de la «conveniencia» del estudio de la Filosofía en la formación técnico-profesional. Al enfrentarse a los estudios filosóficos, algunas personas se preguntan: «¿esto para qué me sirve?»... Pues bien, ante esta pregunta, y sin repetir todo lo que ya hemos dicho, podemos añadir aquí dos cosas:

1.- El criterio de «utilidad» *no puede sustentarse a sí mismo,* porque lo útil implica siempre algo para lo que sirve.

2.- *Lo servido es siempre inútil.* En otras palabras, lo que «sirve para» es *útil* para «aquello a lo que sirve», y no al revés. Lo útil es lo disponible, pero aquello a lo que la utilidad sirve no lo es; pues es aquello a lo que la utilidad misma se dispone.

Lo importante, entonces, *antes* de razonar la utilidad de algo, es pensar detenidamente qué *es* aquello a lo que sirve. No se puede poner el carro delante de los bueyes. ¿Cómo caminar sin suelo y sin camino? ¿Cómo se puede pretender discutir *los medios* (técnicos, didácticos, etc.), sin esclarecer previamente *el fin* al que se disponen tales mediaciones?

Tal pretensión es un extravío del pensamiento.

Este extravío del Ser en la maraña de «lo útil» pone de relieve la importancia dada a las «aplicaciones prácticas» del conocimiento, por sobre las raíces de la realidad y del hombre mismo. Sin embargo, sin claridad respecto de un *para-quién último,* el mero ser-útil de los métodos carece de significación; pues tales mediaciones no se inscriben en un horizonte de sentido que las haga verdaderamente comprensibles, incluso en su misma utilidad.

Cuando se razona así, se razona movido según los imperativos de *intereses* que determinan *que todo sea remitido a lo útil.* Y esto configura una servidumbre; pues somete al hombre al señorío de «lo útil», al consumo e incremento de lo útil extraviándose del Ser. Esta determinación lo lleva a afanarse tras aquello que precisa para atender del modo más cómodo posible a «lo que le hace falta», pero prescindiendo de la toma de decisiones sobre «lo esencial», sobre lo que evoca y mantiene despierta la fuerza vinculante del espíritu humano; es decir, sobre lo que le hace *ser* entregado a sus propias raíces y a aquello que él se propone. La consiguiente *decadencia* evidenciable en la crisis y confusión actual, es tan gigantesca como la tarea formativa que hay que emprender...

Como señalaba el filósofo Alemán Martín Heidegger en su libro *Conceptos fundamentales*: «el emplazamiento fundamental de la modernidad es *el técnico*», y «el hombre, en medio del ente, sólo piensa en 'aquello que le hace falta'. ¿Para qué le va a hacer falta un debate sobre el significado del

ser? En efecto: se trata de *lo que no hace falta* [lo inútil] (...) esa meditación se encamina a algo [que le resulta, entonces] superfluo», inútil, vacuo. Así los hombres «se conforman con el ente y renuncian decididamente al ser». ¿Qué ganan con esa renuncia? Pues «la ventaja de no volver a ser molestados por 'lo abstracto' [mientras se ocupan] en la gestión del ente», al que «de una manera inmediata dan forma, producen y representan».

El emplazamiento *técnico* del que Heidegger habla «no es técnico porque haya máquinas..., sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es 'técnica'. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica *un modo ya decidido de interpretación del mundo* [es una «mentalidad» técnica] que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos [y medicamentos] y la industria del ocio, sino *toda actitud del hombre en sus posibilidades* (...) Esto significa que la *dominación práctica* de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la *sumisión metafísica* a la técnica. A esta sumisión acompaña la actitud de poner todo bajo sus planes y cálculos».

Heidegger nos habla de la actual «sumisión metafísica a la técnica» (la «ilusión técnica» de la época contemporánea), y con Gilson podemos notar que en todas las crisis del pensamiento metafísico a lo largo de la historia ha ocurrido el mismo desacierto; esto es: *la amplitud del Ser ha sido reducida a los límites de la razón,* sin comprender que es el propio razonar y no el Ser el que está envuelto en todas mis representaciones mentales.

Luego, cuando acontece esta reducción, sucede lo inevitable: que nadie recupera jamás el todo de la realidad mientras permanezca encerrado en una de sus partes. En efecto, *no se puede investir con la universalidad del Ser a lo que es una determinación particular del Ser.* Lo que es *un* ser concreto (un ente), no es *el* Ser. En otras palabras: todo ente es, pero el Ser no es ningún ente. Por eso decimos que no puede ser reducido a las representaciones sectorizadas de un sucedáneo científico.

Todo ente reposa en el Ser, pero el Ser reposa sólo en sí mismo. El Ser no es lo clauso, sino *lo abierto* de todo ser concreto. Siendo lo abierto, el Ser es *lo inapropiable,* una apertura tan amplia e inasible como irrepresentable. Ser es lo siempre pensado, mas nunca suficientemente razonado.

La ilusión «cientificista» consiste en agazaparse en un rincón de las propias representaciones, y desde ese rincón pretender controlarlo todo.

El pensamiento metafísico, por el contrario, es el pensar de la más honda Filosofía. No pretende controlar, sino que guarda silencio para escuchar el habla del Ser.

El ojo cientificista —en su miopía— confunde el mapa con el territorio, desligándose de la realidad. Al contrario, la mirada del pensador profundo se despliega serena en la Comarca del Ser, donde todo queda aunado.

El hombre no es «una inteligencia que razona», sino «un ser que piensa», *conoce* la verdad de otros seres, los *ama* en cuanto buenos y los *goza* en cuanto bellos.

De entre todos los pensadores de la historia, los tres mayores filósofos metafísicos han sido Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Ninguno de ellos ha tenido el deseo de *rematar la Filosofía de una vez y para siempre,* sino que han sabido *mantenerla abierta* y servirla en su época desde su propia situacionalidad como pensadores. Para nosotros, como para ellos, lo importante no es lograr rematar «un sistema explicativo del mundo» —como si acaso el Ser pudiese deducirse del propio y limitado razonamiento humano—, sino que lo importante es referir la realidad a los principios permanentes a cuya luz han de resolverse todos los cambiantes problemas de la ciencia, la ética y el arte.

La reflexión sobre el Ser es un pensar que permanece siempre abierto, cuyas conclusiones son, a la vez, *siempre las mismas y siempre nuevas,* porque es una reflexión que se realiza bajo la guía de principios *inmutables* que ni agotan nunca la experiencia, ni son agotados por ella. En tal sentido, hay y habrá siempre *historia* de la Filosofía, porque la Filosofía existe sólo en mentes humanas que tienen ellas mismas una historia. Pero no puede haber una «historia de los primeros principios» en sí mismos, porque *la estructura de la realidad no cambia,* es ***perenne***. En tal sentido, lo que es genuinamente filosófico es también perenne por propio derecho. Hablar de *Filosofía perenne* (Perennis Philosophia), entonces, no es otorgarle a la Filosofía un título honorario, sino una designación necesaria.

La Metafísica es el conocimiento del primer principio *y de todo lo demás a la luz de este principio.* En consecuencia, tiene el *permanente deber de*

ordenar y regular el área siempre cambiante del conocimiento científico y *juzgar* los problemas siempre más complejos de la conducta humana.

Su tarea jamás acabada consiste en:

1) Conservar las viejas ciencias en sus límites naturales y asignar lugares y límites a las nuevas.

2) Mantener la «sensatez y racionalidad» en todas las actividades humanas; pues gracias a su capacidad intelectiva el hombre es juez de sus propias obras y, después de Dios, dueño de su destino.

Cabe repetirlo una vez más, antes de concluir este apartado: *el Ser es del todo ineludible* y, en consecuencia, no puede faltar una reflexión sobre el Ser en la formación profesional, especialmente en la universitaria. Y sobre todo en una época como la actual, signada por el «olvido del Ser».

Sabemos que todo lo que nos rodea son «cosas» (entes): las plantas, la mesa, las personas, etc. Pero para que sepamos que *son* entes, es preciso que *ya* sepamos qué significa «ser». Por ejemplo, podemos dudar acerca de si un ente determinado es o no es, y podemos equivocarnos acerca de si es así o no lo es; pero para ello es necesario que distingamos entre *ser* y *no-ser;* es decir, que es imperioso que de algún modo comprendamos el Ser.

Ahora bien, lo que resulta importante señalar para la finalidad específica de este escrito es que *todo comportamiento del hombre depende del ser del ente del que se trate:* pues «su actitud varía» según se refiera al ser de otro hombre, de Dios, de un paisaje, de un negocio, de la política, o de lo que sea. Cada uno de estos entes tiene una diversa forma de ser, porque es *diverso* el «ser» *respectivo,* y de ahí que el comportamiento difiera en cada caso.

Con esto estamos diciendo que Ser equivale a *sentido.* Y estamos diciendo también que el hombre se singulariza porque se comporta respecto de los entes sobre la base del «sentido» que otorga a los mismos.

Lo decisivo es que en esas actitudes el Ser queda determinado de manera diversa y siempre forzosamente *se nos aparece* con un determinado «sentido»; es decir, según una determinada idea de Ser. Luego, de la manera como cada hombre y como cada época histórica comprenden el Ser, *dependen en definitiva todas las decisiones fundamentales que tejen la existencia humana;* porque sólo sobre la base de la comprensión-del-ser puede el hombre *entrar en relación* con los entes.

En este sentido el Ser no es algo de lo que disponemos, sino que él nos domina, nos de-termina, nos hace ser lo que somos en cada caso. Puede decirse entonces que el Ser es algo así como la ***luz*** gracias a la cual el hombre puede *ver* los entes, incluido el ente que él mismo en cada caso es. Cuando *conceptualiza,* el hombre *concibe y da a luz* un mundo. El Ser es aquello *a cuya luz* se muestran en cada caso los entes, pero por ello mismo ya no es ente, sino justamente el Ser.

Ya se ve que esta cuestión del Ser no es inocua, y esto porque en ella se juega nuestro destino personal e histórico, pues en cada caso *somos nuestra comprensión del Ser.*

Así, nuestra época, la época de la técnica, llega a su extremo en el «olvido del Ser», pues es ésta la época en que el hombre sólo se preocupa por los entes y sólo se interesa por los medios de asegurar su dominio sobre los entes, por el modo de operar técnicamente con los entes. Es una época de utilidades, sin gratuidades y, en consecuencia, sin gratitudes y sin bondad. En suma: es una época de indigencia, de estrechez intelectual, de sequedad espiritual y de angustia existencial. Pero no hay razón para el pesimismo; pues esta es una época muy interesante, en la cual tenemos la oportunidad de renacernos. Y por eso insistimos en que sólo la pregunta por el Ser puede aclarar el sentido de una época histórica. Precisamente porque la comprensión del Ser por cada hombre y en cada época, es la condición de posibilidad para que emerja o para que ***salga a la luz,*** un **mundo**; es decir, un *plexo de sentido* que el hombre pueda habitar.

¿Cómo *es* el mundo que concebimos?

¿Qué *sentido* tiene el trabajar por lograrlo?

De esos interrogantes tratan en definitiva estas páginas que ofrecemos a continuación. En ellas se abordan estas preguntas, desde la perspectiva que nos abrirá el transitar un recorrido breve por la historia de la Filosofía.

Desde esta perspectiva, pretendemos encontrar un claro en el bosque de la Filosofía donde disponer-nos a recibir alguna luz para comprender el sentido de la historia del hombre y de su vida en sociedad. Queremos escuchar en la serenidad de ese claro el Decir esencial del Ser, la resonancia de esa Libre Amplitud que no puede ser encerrada en los cálculos de una razón meramente *instrumental,* que uniformiza y estandariza.

La Libre Amplitud del Ser no puede ser encerrada, vallada ni clausurada, porque precisamente el darse del Ser en los entes, es siempre *diferenciación;* pues el Ser *hace ser* al ente ocultando en ese hacer su esencia como Ser. El Ser se sustrae cuando se dona, se oculta como Ser al desocultarse donado como ser-ente. En efecto, todo ente es, pero el Ser no es ningún ente. Todo darse del Ser, comporta su sustraerse, a la vez que funda la diversidad de los entes entre sí. Esta donación de *lo Uno* es la simplicidad de la que todo surge como «diferencia» y en la que toda diferencia puede reconciliarse como *siendo Uno,* como unidad.

Lo Uno eclosiona diferencia, brota multiplicidad. Multiplicidad que, a su vez, más que pulverizar la unidad, la manifiesta.

La unidad del Ser *llega a la presencia* (se sustancia) manifestándose como multiplicidad del ente. Multiplicidad en la que cada ente es *especial,* porque cada ente «es lo propio» a partir de la «diferencia». Diferencia, entonces, en la que los entes se relacionan como co-habitantes del mismo Ser; es decir, *sirviéndose mutuamente*, haciendo del ser-propio no una a-propiación, sino una co-propiación, una *donación.*

Estas páginas intentan pensar la unidad y la diversidad. Queremos reflexionar en torno al Ser que hace ser a cada ente un ser *especial*. Intentaremos pensar la mismidad de lo humano en la no igualdad de los hombres.

Pensar es rememorar la diferencia Original y el Acontecimiento originante: tan intraducible como *Tao, Logos, Ser* o *Dios.* Intentar este pensamiento es entrar a un «juego de aperturas y claridades» en donde mentar la diferencia entre el Ser y el ente.

Lo que intentaremos es pensar la diferencia como constitución misma de la realidad; esto es, como una realidad compleja en su diversidad, que realiza la *armoniosa reunión* de «lo propio» (lo especial, lo diferenciado) de cada ente, en lo Uno del Ser.

Por otra parte, nos adentraremos a ese pensamiento por la senda de una historia de la Filosofía, porque el *dar-se* del Ser es siempre concreto, acaece a su tiempo en el *ahí,* en lo abierto del hombre. Y es en la temporalidad de esa apertura donde se manifiesta el advenimiento del sentido y la verdad ***epocal*** del Ser.

La verdad que acontece siempre históricamente, se dona siempre creativamente. Su donación crea mundo. La creatividad del Ser dispone un Jardín, un suelo nutricio, un espacio de posibilidades, para ser *cultivado* por el hombre, para que el hombre lo haga devenir *cultura.* Porque la entrega que el Ser nos hace es la entrega de una verdad donde arraigar *nuestra*

historia; es decir, la donación de un sentido cuya significación nos pueda orientar a través del tiempo y nos permita *pro*-yectarnos.

> «El mundo nos hace y nosotros lo hacemos. Todo está lleno de sentido, pero el hombre es el ser en el cual el sentido debe revelarse; la libertad es la revelación del sentido»
>
> Jean Ladrière

> «Y nosotros sabemos que la palabra que permite ver, entender, soñar y juzgar no existe más que en función de la realidad que ella crea y a la cual escapa»
>
> Edmond Jabés

> «No cesaremos de explorar y el fin de toda nuestra exploración será llegar donde partimos y conocer ese lugar por primera vez. A través de la puerta desconocida, recordada cuando lo último de la tierra por descubrir sea lo que era el comienzo»
>
> Thomas S. Eliot

> «Podemos decir que la *lógica del sentido* se manifiesta a través del mito: si ningún mito cantara cómo las cosas han advenido, lo sagrado permanecería sin manifestación... El mito es una expresión de esta convicción del hombre de que *el origen y el propósito* del mundo en el cual él vive hay que buscarlos, no en él, sino *más allá* del hombre. El mito es la expresión de la conciencia que el hombre tiene de no ser el señor de su propio ser»
>
> Paul Ricoeur

La reflexión en la que nos estamos introduciendo es *filosófica.* Si la Filosofía es etimológicamente «amor a la Sabiduría», hay que decir que ese amor es buscar la paz en el acuerdo interior de cada hombre consigo mismo y en el acuerdo mutuo de todos los hombres entre sí. Pero no hay modo de acordar sin recordar la diferencia Original que nos *hace ser* en cada caso quienes *somos.*

3. Las distintas posturas filosóficas.

Según el filósofo alemán Odo Marquard, *hay que cuidarse del pedante perfeccionismo del «ponerse de acuerdo».* Dicho de otra manera: el consenso no siempre es necesario. Marquard opina que *mucho más importante que el consenso es el desentendimiento productivo.* Para Marquard esto significa que los filósofos son un tipo de pensadores que pueden vivir cargando aporías abiertas; es decir, *con disensos;* especialmente después de una tradición de algo más de 2500 años en la que no han logrado acuerdos sobre posiciones fundamentales. En otras palabras: su crónico déficit de consenso se ha convertido en una modernísima virtud, muy provechosa para el diálogo interdisciplinario actual.

El filósofo no es un experto, no tiene un coto de caza reservado. Más bien tiene una licencia general para cazar. Además, tiene una provechosa habilidad para soportar la confusión en las discusiones, sin perder la paciencia. Por eso, en un mundo cada vez más complejo, la filosofía resulta cada vez más indispensable.

Ya dijimos entonces que no hay *una sola* postura filosófica. Y siguiendo a Marquard también dijimos que la diversidad entre los filósofos no solo no constituye un problema insalvable, sino que incluso es una virtud muy provechosa.

De hecho tampoco hay que perder de vista que también se registra una notoria diversidad de posturas en las otras vías de conocimiento sistemático, por ejemplo: no hay *una sola* postura entre los científicos aún cuando sean investigadores de una misma disciplina, no hay tampoco *una sola* opinión en boca de todos los especialistas de una misma materia, así como ni siquiera hay *una sola* escuela teológica entre los miembros de una misma religión.

El común denominador es que todas las posturas procuran constituirse como un *sistema;* es decir, como un conjunto de elementos interrelacionados y ordenados a un fin. Y toda sistematización es posible en la medida en que se encuentra *un principio ordenador,* que es una unidad de razón: una

idea que postula una unidad a partir de la cual organizar sus categorías explicativas.

De hecho, todo saber tiende a ser sistemático (organizado). Incluso el conocimiento *vulgar* (acumulativo) tiende naturalmente a sistematizarse.

Luego diremos que, aunque sean distintas, las variadas posturas filosóficas no están desconectadas entre sí, aún cuando se opongan. Sin embargo, no es posible que todas las líneas filosóficas se tomen como alternativas equivalentes de un género común, razón por la cual reconocemos que —como sucede con toda decisión en la vida— es necesario **tomar partido** por alguna. Desde el partido asumido, eso sí, habrá que probar que subsiste la idea de filosofía. Cualquiera que sea entonces la orientación que un filósofo adopte, deberá proceder según principios filosóficamente válidos, y estar en condiciones de ofrecer *fundamentaciones* pertinentes desde su particular posición. Lo demás es lo propio de las polémicas intelectuales naturales entre los hombres, en razón de los diferentes modos que hubo, que hay y que habrá de entender las cosas. Por otra parte, el saber sistemático es siempre un saber *deliberado,* en cuanto opuesto a espontáneo. Ya Comte hacía notar que la idea de sistema implicaba no sólo la idea de "orden", sino también la idea de *acción conciente, querida e intencional.* Y Santo Tomás de Aquino apuntaba que el hombre no sólo conoce sin más, sino que *quiere* (o no) conocer alguna determinada cosa.

A causa de la constatación de esta *diversidad de posturas,* algunas personas se sienten inclinadas a pensar que la historia de la filosofía es, consecuentemente, una historia *de los errores de la mente humana,* pero no es así.

Hay, en efecto, una cierta continuidad y coherencia en la historia de la filosofía, la cual hace que los filósofos se entiendan, aunque cada uno tenga su peculiar manera de formular el problema, desde un punto de vista distinto, pero que no excluye forzosamente los otros, porque las perspectivas de la realidad son muchas y complementarias, por lo menos hasta cierto punto.

La falsedad, la contradicción y la discordia vienen de otros aspectos más intrincados de la vida de los hombres, pero no es inherente a la actividad filosófica. La historia de la filosofía es *de suyo* el camino de la mente humana para conocer la realidad, para aproximarse a ella y descubrir su verdad, rectificando los errores e integrando la visión personal con la de los demás.

No queremos tampoco ser *ingenuos* al momento de hacer este tipo de observaciones. Es verdad que soñamos con que la filosofía sea el *ámbito racio-*

nal para una convivencia dialogante (en un clima de tolerancia, de amistad, de buenas maneras, de urbanidad y de paz), orientado a formar el juicio libre y esclarecido de los ciudadanos.

Y queremos alimentar esta esperanza porque la vida es una continua relación con los demás, es una convivencia, una serie de relaciones, la ocasión de encuentros de todo género... De hecho, es del todo deseable que en sus relaciones "humanas" (racionales) las personas busquen y sepan hallar palabras claras y amables, las usen en un discurso sereno y persuasivo y las puedan ungir con el bálsamo de los buenos modales. Se ha de saber hablar con convencimiento y franqueza, pero sin herir ni ofender. Por otro camino las palabras encontrarían, en vez de un corazón abierto, un muro macizo. La mayor eficacia del diálogo está en los rostros amables, en los modales afables y cordiales, en la palabra clara que se dirige a otro sin herirlo. Lo contrario es la ineficacia del diálogo generada por la indiferencia, la falta de confianza o el ánimo mal dispuesto de un corazón herido, resentido y lleno de rencor.

Sin embargo, no quisiéramos caer en el error de acentuar tanto este aspecto, al punto de llegar a desplazar la *firmeza racional* de la filosofía hacia el nebuloso y blando *"reino de los discursos",* en donde pareciera que siempre se ha de ser incondicionalmente respetuoso con absolutamente *cualquier* tipo de opinión (¡toda espontaneidad subjetiva debe poder expresarse sin restricción alguna!, aunque no tenga sistematización ni coherencia alguna), porque ése sería el modo correcto de "pensar democráticamente"... es decir, pensar en clave de cambalache, donde conviven "la Biblia y el calefón".

Antes bien, pensamos que la filosofía ha de *discurrir armónica y respetuosamente,* por cierto (lo que decimos no pretende ser una apología de la intolerancia), pero el que *discurre* ha de saber mantenerse en el *"reino de las decisiones".* Esto es, que la única forma de mantener un diálogo verdadero se da a condición de que cada una de las partes haya *decidido* tomar una **postura** clara y coherente *desde la cual* se pueda entender por qué discurre como discurre. El hecho de que todos opinen por opinar sobre cualquier tema, y que todas esas opiniones deban ser igualmente admitidas por todos (ya que lo contrario sería considerado irrespetuoso y antidemocrático) no nos parece que sea el marco en donde pueda constituirse una convivencia *dialogante* genuina.

No hay duda que el ordenamiento de los conocimientos varía en cada sujeto en la medida en que el conocimiento progresa. Y tampoco hay duda en que ciertos criterios de ordenamiento (de sistematización) dependen histó-

ricamente del predominio de ciertos paradigmas (o modelos de comprensión). Pero la mera yuxtaposición de conocimientos no es un diálogo, sino una suma de monólogos. Un diálogo es *un esfuerzo compartido* (*dia*-logos) de sistematización, y no una forma *extrínseca* de prolijo ordenamiento de fragmentos inconexos (*mono*-logos); es decir que un diálogo es *el intercambio* para la configuración *intrínseca* de una sistematización válida que pueda resultar esclarecedora.

Por cierto que la tolerancia es una virtud importante respecto del "diálogo" (y de la convivencia en general), pero una virtud todavía más *fundamental* es la **veracidad.** Se ha de tener tolerancia *con las personas,* pero no se puede tolerar *el error.* Además, si un hombre no es veraz, es un embaucador (un mentiroso), y la tolerancia en él no es más que una caricatura de virtud: el disfraz de su falta de franqueza o una pose estética sin sustancia. Ese hombre sabrá "quedar bien" cuando habla, pero su habilidad estética para guardar las formas no lo hace ser necesariamente un hombre sincero. Sucede que cuando se dice una verdad a medias (para no herir susceptibilidades, por respetos humanos, por no parecer extemporáneo, etc.), o cuando se dicen cosas con múltiples interpretaciones posibles (para tratar de conformar el oído de la mayoría), lo que se dice, entonces, puede calificarse de... *mentira.* ¿Qué sentido tendría, pues, una "tolerancia" que hiciera de la verdad una "pose", una mentira acordada? Por eso debe siempre explicitarse el principio ordenador del que se parte en la argumentación. Esto es, que si el que habla no define su postura, habrá hecho de la *virtud* de la tolerancia una *"ideología de la tolerancia",* la cual le permitirá pensar *con elegancia,* pero sin bajar jamás a sudar en la arena de las discusiones; es decir, sin comprometerse, sin decidirse, y sin jugarse nunca por una idea que él mismo fuera capaz de probar racionalmente y de sostener ante los demás hombres con quienes busca un entendimiento.

Ahora bien, no ha de confundirse la *coherencia* y el *compromiso* intelectual con la *tozudez cerril.* Porque es virtud mantenerse coherente con las propias resoluciones, pero también es un deber de coherencia el *rectificar* el planteamiento y la solución del problema, si con el tiempo cambian los datos...

Por eso, ante la legítima pregunta: ¿de qué filosofía estamos hablando aquí? podríamos darnos al trabajo de exponer *nuestra* personal postura intelectual; pero, para los intereses de este escrito, lo que de momento nos interesa subrayar es que no importa cuál sea la postura concreta del filósofo; lo que importa es que mantenga siempre una postura coherente y abierta al diálogo, la cual le permita darse, con *veracidad y tolerancia,* a

una labor intelectual *dialogante*. Después, tal vez, sería pertinente que nos pusiéramos a analizar y discutir *la postura* de cada quien, pero eso sería objeto de otro estudio y excede los intereses de este escrito.

De cualquier modo, siguiendo en parte los aportes del filósofo español Gustavo Bueno, vamos a describir someramente algunas *líneas,* más o menos generales, que engloban a una gran diversidad de posturas filosóficas...

1) Filosofía doctrinal o escolástica.

Es la filosofía sistemática que se presenta como una doctrina cuya estructura se funda en principios necesarios y universales. Se presenta como un *saber definitivo,* lo que no quiere decir que se considere cerrado, terminado, clausurado, perfecto en sí, absolutamente claro, o que no admita desarrollos nuevos e incluso escuelas diversas en la interpretación de muchos de sus puntos. Un ejemplo de esta filosofía es la filosofía *cristiana,* y en particular el *tomismo.*

Lo que importa advertir en el caso de Santo Tomás de Aquino es que, siendo teólogo cristiano, no por ello dejó de ser un genuino filósofo, que también era *cristiano*. Y esto porque si su teología hacía uso de la filosofía, no podía contentarse con un eclecticismo filosófico, sino que debía hacer uso de *su propia* filosofía. Pero ¿puede acaso hacerse una filosofía que sea *cristiana,* sin dejar por ello de ser filosofía? Y respondemos afirmativamente: se puede. Porque el *cristiano* está seguro de la verdad de su fe mucho más que de la verdad filosófica, pero también tiene la seguridad de que no es posible a la verdad contradecir la verdad, y puesto que la filosofía pretende *hallar la verdad,* su fe entonces le ayuda a ello: a ser filosofía en medio de un horizonte *racional* más amplio. Es un error el pensar que un filósofo es, por definición, un ateo o un impío. Si atendemos a los más grandes filósofos de la historia, veremos que —desde su propio punto de vista— han estado interesados principalmente en Dios. En cierto sentido, los filósofos griegos, por ejemplo, fueron de la opinión de que el conocimiento de Dios era el supremo propósito de todos los verdaderos amantes de la sabiduría.

Santo Tomás hace una sorprendente afirmación cuando, considerando que el verdadero nombre de la sabiduría es Jesucristo (la Verdad encarnada), escribe: «El Filósofo determina que la primera filosofía es *la ciencia de la verdad* y no de cualquier verdad, sino de aquella que es *origen* de toda

otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es *la misma* que respecto al ser» (SCG. 1, 1, 2). Con lo cual, al nivel del conocimiento natural, el filósofo es como lo que un teólogo es al nivel del conocimiento sobrenatural. Pero ambos trabajos intelectuales no se confunden, dado que *difieren* en género (Cfr. S.Th. I, q.1, a.1, ad 2), porque aunque tratan temas comunes, lo hacen desde órdenes supremos de la realidad que son estructuras distintas pero no excluyentes, sino armónicas entre sí: orden *natural* o de lo creado, la filosofía y *sobrenatural* o divino, la teología.

El filósofo conoce lo que de Dios es conocido *en cuanto* filósofo, y Dios es conocido también por el teólogo *en cuanto* teólogo. Así, entonces, el teólogo no usa la filosofía para *probar la verdad* de su fe (de la cual está seguro), sino que se sirve de ella como de un *método de exposición* de la misma. Y el filósofo "cristiano" (o confesional) no argumenta *con* los artículos de la fe, sino que, aunque lo haga dejándose interpelar por su fe, sin embargo, *en cuanto filósofo,* lo hace *con su sola razón...*

2) Filosofía histórica.

Es la investigación del cuerpo doctrinal histórico de la filosofía.

Su lugar propio es la Universidad, en donde muchos filósofos académicos se consagran al estudio e investigación del "cuerpo de la filosofía", y a la formación o educación profesional de los futuros profesores o investigadores.

También en casi todos los planes de estudio de la educación polimodal y de Nivel Superior, se reserva un lugar para la filosofía en ésta su dimensión histórica.

Respecto de esta *enseñanza* de la "Historia de la Filosofía", está muy extendido el principio según el cual el profesor debe limitarse a proponer alternativas a sus alumnos, sin *tomar partido* él mismo por ninguna, dejando a los estudiantes "en libertad para elegir" la que más les cuadre. Pues si propusiera alguna alternativa en particular, o mostrara una clara inclinación por un sistema filosófico en detrimento de otros, y si además defendiera su postura ante los alumnos... se lo consideraría como a un profesor dogmático, partidista y antidemocrático. Se diría de un profesor tal, que su actitud equivale a un *adoctrinamiento* que convertiría a la clase de filosofía en algo análogo a la propaganda política o religiosa. Sin embargo, este

principio es profundamente erróneo; salvo que se haya *tomado partido* por una filosofía "escéptica" y, en ese caso, el principio es autocontradictorio, porque se le pediría al profesor que no tome partido, pero se le pediría eso precisamente *desde* una particular postura filosófica.

Cuando un profesor ha tomado partido debe luego sostener *filosóficamente* su postura; esto es, en virtud de una argumentación racional. Por eso no hay nada que temer, ya que para argumentar honestamente deberá tener constantemente a la vista las posturas opuestas a la que él ha elegido y deberá dialogar con ellas. Ello quiere decir que *primero* deberá exponerlas, comprenderlas y defenderlas, y *después* las juzgará desde su postura.

Consideramos que el asumir una postura en la enseñanza de la "Historia de la Filosofía", es más provechoso para los estudiantes que el pretender mantener ante ellos una supuesta actitud *neutral.* Téngase en cuenta al respecto, que esa pretendida neutralidad también puede *confundir* al alumno, haciéndole creer que una exposición filosófica es equivalente a una sucesión de opiniones opuestas que se dan para elegir según el gusto del consumidor, como si se tratase de un supermercado de ideas...

3) Filosofía experiencial o vitalista.

Refiere a todas aquellas concepciones de la filosofía que se caracterizan por vincularla a las distintas *formas de experiencia* de la vida cotidiana.

Es una línea de filosofía que se presenta como emanada de esas formas y sin necesidad de segregarse de ellas.

Estas filosofías *de la vida cotidiana* hacen posible la aparición de una actitud *crítica* ante las *experiencias* vivenciadas cada día en los asuntos del trabajo, en la convivencia familiar, en el mundo del entretenimiento, en los ámbitos de la educación, etc.

Entendemos por *experiencia* una forma especial de conocimiento que no procede del pensamiento discursivo, sino de la aprehensión inmediata de algo dado en el devenir concreto de la vida (de ahí *vitalista:* existencial). Y denominamos *crítica* al examen racional de lo experimentado (clasificación, discriminación, distinción, comparación).

Por otra parte, dado que la filosofía experiencial se desarrolla con un fuerte deseo de *vivificar* el quehacer del filósofo, tiende a negarle a la filosofía un lugar obligatorio, determinado o institucionalizado.

Tal vez por ello existe una inclinación muy acusada entre los filósofos académicos a mirar con recelo, o con cierto menosprecio, a este tipo de labor filosófica, que considerarían ridícula y trivial (como si acaso los académicos tuvieran el monopolio de la filosofía). Sin embargo esta filosofía no pretende desentenderse de los lugares institucionales; lo que sucede es que aspira a que el cuerpo de profesores asuma la misión de estimular, animar y coordinar el ejercicio mismo de la filosofía *en la vida cotidiana;* esto es, que los propios alumnos (y muchas otras personas en la sociedad) puedan explicar el sentido de las cosas a partir de reflexionar sobre sus experiencias... De hecho este es el modo como entiende su profesión un creciente número de profesores de filosofía en la actualidad.

No es ésta necesariamente una concepción *populista* de la filosofía, en el sentido de que cada quien hiciera filosofía "según le diera la gana". Por el contrario, esta concepción es más profunda, ya que entiende a la filosofía como *entrañada* en las propias *prácticas cotidianas* de los hombres que conviven en un presente determinado, y por ello procura suscitar la "reflexión" sobre sus conductas y valores, así como explicitar lo contenido en el uso de las palabras del lenguaje coloquial. Todo esto significa que, en su vida cotidiana, los hombres ejercen un saber del que no siempre son concientes y que tampoco son capaces de expresar teóricamente, pero que sin embargo está presente ahí...

Por ejemplo, los hombres comunes del medioevo probablemente sabían muy poco de las "cuestiones" de la filosofía escolástica, y sin embargo las prácticas de su vida cotidiana estaban llenas de esa filosofía, por cuanto la cultura de su presente tenía el cuño escolástico... y lo mismo le ocurre a todos los hombres de todas las épocas.

Así es que la gente, cuando opina sobre algún tema (cualquiera que sea), suele presentar como *propias* tesis que forman parte de un sistema que ellos desconocen, o como si fueran descubrimientos o convicciones *personales* unos determinados lugares comunes de cuyo alcance no logran tener siquiera noticia. Los filósofos de esta línea procuran ayudar a la gente a hacerse conciente de esa *ignorancia,* a la vez que los ponen al tanto de las alternativas que se abren a propósito de cada cuestión, acompañándolos en la reflexión sobre aquello que están vivenciando.

No es así difícil de entender que no hay, para la labor de estos filósofos, un *único* lugar propio, precisamente porque su filosofía no tiene una ubicuidad tan definida como la de los ámbitos académicos, que básicamente suele ser una "filosofía histórica".

Es por eso que la filosofía experiencial busca lugares de trabajo menos institucionalizados que los claustros universitarios y los Colegios (v.gr. talleres de reflexión, consultorios particulares, o servicios asistenciales y de orientación de índole diversa), también busca lugares que sean directamente informales (v.gr. presencia en los medios de comunicación, en la realización de guiones para teatro, cine, documentales o especiales televisivos, en las letras de las canciones de la música en boga, etc.).

4) Filosofía crítica.

Es una filosofía *actualista,* porque, inmersa en el presente práctico, procura ayudar a las personas a que sean capaces de *argumentar* sus propios juicios, incorporando antes los argumentos de los rivales.

Esta filosofía crítica tiene una función *catárquica;* esto es, de *purificación* intelectual.

La crítica es un *enfrentamiento* con las ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas. Pero no es un mero negativismo movido por un raro afán discutidor, o un arma de descrédito. Sin embargo, siempre implicará el compromiso de entrar en polémica con otras alternativas posibles, a las que procurará examinar y juzgar (evaluar) racionalmente *desde* unos parámetros determinados por su postura filosófica (sin parámetros habrá tal vez voluntad crítica, pero se hablará en hueco). La crítica es el *arte de la apreciación...* Es la capacidad de someter un juicio alternativo a una prueba de validez. Ello supone un esfuerzo por clasificar, discriminar, comparar y saber distinguir sin separar para unir sin confundir; con el fin de comprender las razones de las otras posiciones y así, luego, buscar los mecanismos según los cuales se han producido las contradicciones...

La idea de *presente práctico* a la que hemos aludido al inicio de este ítem, sugiere que esta actividad filosófica está en función de las realidades del presente entre las cuales se desenvuelve la vida de las personas; esto es, que tiene en cuenta las relaciones de la filosofía con otros contenidos de la actualidad “en marcha” (de ahí la idea de presente *práctico*): lo social, lo tecnológico, lo político, lo científico, lo familiar, lo laboral, etc. Por otra parte, este presente no se comprende sino como inmerso siempre en una *época* determinada (y en la peculiaridad de una cultura), la cual delimita su radio de trabajo.

Observemos, por ejemplo, que en el desarrollo paulatino de toda persona, el niño va internalizando *verdades* (sistema de representaciones, de fines y de valores) y *comportamientos,* a partir de una percepción elemental de certezas sustentadas por la madre, el padre y el medio familiar. Luego, a medida que va adquiriendo capacidad propia de juicio, irá sometiendo —en cada *época* de su vida— a ciertas "pruebas de validez" (crítica) los sistemas recibidos. En la medida en que dichas pautas coincidan con lo que su experiencia y su reflexión le van mostrando, reafirmará dichos sistemas y comportamientos, pero ya no por fuerza de la *autoridad* de quien se lo transmitió, sino por propio convencimiento. Su sistema de certezas será tal vez el mismo, pero *la razón* de la certeza será distinta. El entendimiento se ha pertrechado *en el presente* con nuevas categorías explicativas y se ha puesto en condiciones de contrastar *lo recibido* (teorías, paradigmas, proposiciones) y generar así capacidad de juicio propio.

Juicio propio no significa individualismo... Con lo cual, se ha de tener en cuenta que los diversos campos del presente *ya han sido roturados* (conceptualizados) a lo largo del tiempo por otros pensadores; con lo cual, es a través del *diálogo* entre los conceptos el lugar *desde* donde podemos, *en* el presente, *enfrentarnos* con nuestro mundo de un modo crítico (con una crítica que puede afectar, desde luego, a los propios conceptos). Por esta razón afirmamos que la crítica llega siempre desde un "más atrás", para *iluminar* el presente... e iluminarlo incluso al punto de rebasar al mismo presente hasta alcanzar las condiciones para poner un pie en lo eterno. Ese "más atrás" (próximo o lejano) se nos ofrece como una plataforma privilegiada para mirar críticamente a nuestro presente (actual).

La filosofía crítica, según lo que venimos viendo, no parte tanto de la ignorancia o de la duda, cuanto *de saberes firmes,* históricamente alcanzados. Parte de *evidencias arraigadas* en nuestro presente que implican la crítica al relativismo cultural, a la vez que piden una validez para todos los hombres y para todas las culturas. Tiene así un alcance que trasciende la mera subjetividad, pretendiendo rebasar el escenario "empírico y práctico" para, *desde* él, establecer un sistema de líneas doctrinales (cuanto menos mínimas).

En otras palabras, podríamos decir que las posturas críticas no se presentan como una alternativa entre otras varias alternativas posibles, ofreciéndose en actitud "tolerante" al gusto del consumo público de opiniones... Ello no quiere decir que la crítica consista en decirle categóricamente al mundo "por dónde tiene que dirigirse", sino que ella se comprende a sí misma como *intercalada* en los procesos de búsqueda de la verdad que los hombres desarrollan; es decir, como un trabajo de *exploración* que va tratando de

alcanzar *lo uno* en *lo múltiple* por el camino de la confrontación *dialéctica.* En este camino, toda proposición de un concepto (tesis) hace surgir de por sí su contrario (antítesis); uno y otro vienen luego a ser asumidos en un concepto superior (síntesis).

La concepción de la filosofía como **actividad inmersa en el presente**, puede encarnarse en posturas muy diferentes entre sí, o directamente enfrentadas e incompatibles. Ocurre que tiene límites borrosos al momento de presentar "modelos" definidos. Pero el común denominador de las diversas posturas críticas (o su unidad polémica) es que todas hacen crítica de cualquier otra filosofía que se entienda a sí misma como *exenta* del presente (a-histórica, o pretercultural).

Finalmente, parece que una filosofía crítica ha de reclamar un lugar muy importante en la formación de los ciudadanos, y en el desarrollo de cualquier otra postura filosófica. Ahora bien, la importancia del *lugar* asignado a la crítica en la filosofía ¿podría hacerse *equivalente* a los establecimientos educativos en su ubicuidad? Consideramos que no tiene necesidad de ser *ubicua;* en razón de que la filosofía crítica puede ejercitarse *en los lugares más diversos.* Incluso algunos autores han planteado que hasta se podría llegar a considerar conveniente el suprimir la filosofía institucionalizada en la forma de un cuerpo de profesores de filosofía, para dar lugar a la *implantación social* de una filosofía crítica... Pero, sin necesidad de asumir una postura tan extrema, se puede pensar en que —dada su amplia posibilidad combinatoria— no existe *una* filosofía concreta que sea "crítica", sino *varios* sistemas filosóficos (y prácticas diversas de la filosofía) que pueden asumir ese papel dentro de ciertas características definibles (entre ellas su carácter dialéctico).

* * *

Para finalizar este apartado nos parece oportuno señalar que, después de la Primera Guerra Mundial, las diversas posturas filosóficas se han ido orientado a corregir la tendencia a reducir la filosofía a mera teoría de la ciencia, con el fin de que la filosofía fuera retomando su responsabilidad sobre aquellas cuestiones que no se reducen a problemas científicos, sino que son cuestiones humanas vitales.

Así, mientras las ciencias se atienen a la racionalidad ocupándose del «estado de normalidad» de las cosas, la filosofía asume pensar en torno al «estado de excepción»; esto es: los problemas prácticos y vitales que interesan al hombre cotidianamente, y que en ocasiones caen incluso fuera de la esfera de la lógica. En otras palabras: las filosofías actuales prestan atención al hombre en su mundo de la vida. En consecuencia, no solo estudian la realidad en abstracto, procurando producir teoría, sino tratando de alcanzar un conocimiento práctico y orientador para la vida humana.

2. El comienzo...
La Filosofía en la antigüedad

Denis de Rougemont escribió el libro *La aventura occidentral del hombre.* En el prólogo dice:

> «Y digo *aventura* occidental porque no me propongo en modo alguno describir la civilización occidental como un todo, sino solo la *actitud* humana que presupone y que hizo posible sus creaciones más típicas. Semejante actitud ha de distinguirse de las que han producido la mayor parte de las otras civilizaciones, pasadas y presentes, por una fundamental ansiedad y por el seguimiento de mayores riesgos, los que constantemente ponen en tela de juicio las certezas y seguridades ganadas.
>
> (...) La civilización occidental ha producido, entre otras, dos realidades cabalmente específicas: *la persona y la máquina.* Estas dos realidades son heterogéneas, y su orden y naturaleza no cabe comparar; pero son características de nuestra cultura (...) Por ello intento imaginar *qué actitud, única y coherente,* pueda servir para explicar estos dos productos que aparentemente no guardan relación alguna entre sí. Ello me induce a estudiar la génesis de la aventura occidental, a inquirir hacia dónde va, y a meditar sobre el ambiguo futuro que se extiende ante la humanidad».

Pues bien, para reflexionar sobre el peculiar itinerario del hombre occidental, conviene reconocer previamente nuestras diferencias de Origen con el oriente; pues, como decía Heráclito: «Allí donde haya contrarios, éstos cooperan, y de lo divergente procede la más hermosa armonía».

Oriente y Occidente son dos experiencias diferentes. Son dos caminos que divergieron hace mucho tiempo. Dos tipos de aventura humana en las que se han aventurado los hombres.

Denis de Rougemont sostiene la hipótesis de un *origen común,* así como de una familia de idiomas indoeuropeos de la que el sánscrito sería el más antiguo. La diferenciación propiamente acontece a partir del surgimiento de Europa: la democracia helénica, la expansión de la ética cristiana, el

Renacimiento, etc. A partir de allí Oriente y Occidente no constituyen dos entidades geográficas delimitadas, sino dos *caminos* o dos principales direcciones para el hombre en su incansable indagación de lo real.

¿Cuál es su respectivo cosmos simbólico?

Expresado en términos antitéticos:

El Oriente del *sol naciente,* es el universo de las formas luminosas, el espacio de una rememoración constante y ceremoniosa del Origen.

El Occidente del *sol poniente,* es el universo de la materia opaca, el desordenado espacio del olvido del Ser.

Desde el tiempo de los filósofos presocráticos hasta nuestros días, el espíritu del hombre occidental no ha dejado de nutrirse de la experiencia mística oriental. El prestigio de Oriente ha influido de manera considerablemente beneficiosa en Occidente. Sin embargo, la exaltación de las diferencias entraña ciertos riesgos...

La materialidad del mundo parece perderse en la *ascención* de la interioridad oriental hacia la luminosidad de lo divino; mientras que el occidental parece perder su espiritualidad en el *descenso* a la entraña oscura de la materia.

Pero se ha de señalar también que en semejante proceso el hombre oriental se *excarna* (como Buda); es decir, que su realización es en definitiva el ascenso hacia la disolución, el nirvana y la subsumisión en la indefinición de lo divino. Por otra parte, cuando «pierde el mundo» —cuando «huye» de él— pierde consecuentemente el dominio de las estructuras de ese mundo. Y pierde el dominio porque su mundo es un mundo *ilusorio,* desustancializado...

En contraposición, se ha de admitir que el hombre occidental corre el riesgo de quedar aprisionado por la dura estructura material de un mundo hecho de sustancias definibles, clasificables y racionalmente controlables; perdiendo así el dominio de las realidades espirituales que pasa por alto. Pero, sin embargo, a partir del cristianismo, el hombre occidental es un ser que se *encarna* (como Cristo). Buda no es un dios, pero Cristo sí lo es. Entonces, el Dios del cristianismo eleva al hombre a la comunión con lo divino, bajando Él mismo al hombre asumiendo su carne, su materialidad...

En suma, el hombre oriental da un «salto de fe» para salir de este mundo (lo ilusorio) hacia lo divino (lo real), mientras que la fe del hombre occi-

dental consiste en creer que puede unirse (realmente) a su Dios sin dejar de lado este mundo donado en la creación y asumido divinamente en la Encarnación.

En la perspectiva oriental, el *estudio del mundo* (la vida intelectual, las ciencias) no puede proporcionar un conocimiento suficiente como para abrir un camino realmente verificable que pueda ser libremente transitado por el hombre. En consecuencia, sólo puede alcanzarse el conocimiento de lo divino mediante una *ascesis* (o ejercitación) que someta el cuerpo y la mente al espíritu. De este modo puede entonces ser liberado el espíritu de los límites de este mundo ilusorio plagado de diversidad de representaciones, y llegar a fundirse en la representación del único Gran Todo.

En la perspectiva occidental, se trata más bien de conocer a Dios a través del paciente estudio de las cosas particulares. En efecto, la vida intelectual en general y las ciencias en particular, implican una *disciplina* que ordena el intelecto conforme a las leyes de la realidad observada, y que ordena el cuerpo para la realización de una acción efectiva. Así el hombre aprehende la Creación y la domina técnicamente.

En el encuentro y entrecruzamiento de las miradas —occidental y oriental— las «explicaciones» dadas por unos y por otros, así como también sus «conductas», no hacen sino manifestar su diferencia de Origen; es decir, la ***opción fundamental*** que los ha llevado a *aventurarse* en uno u otro camino.

Lo *fundamental* de esa opción radica en cómo a lo largo de cada camino ha sido concebida la relación y la diferencia del hombre con **lo Absoluto**.

¿Qué es lo Absoluto; acaso hablamos de Dios?

Pues bien, hay dos términos que a menudo se confunden, los cuales son: Absoluto y Dios. Estas dos palabras designan *una realidad idéntica,* pero evocan dos *ideas diferentes.*

a) «Lo Absoluto» refiere al Origen radical, al Principio fundamental del Ser y del espíritu. Dice de lo absolutamente Primero, lo que se mantiene eter-

namente, imperecedero y sin origen. Dice, en definitiva, del Ser que da realidad a todas las cosas; es decir, que las hace ser. En consecuencia todas las cosas tienen sentido sólo *con referencia a* lo que se considera Absoluto.

b) Por otra parte, en un sentido más restringido, se afirma que «Dios es lo Absoluto».

Pero se han de señalar algunas cosas:

b.1.- Cuando un occidental piensa en Dios, está pensando en «Alguien» y no en «algo». Esto significa que si Dios *es* lo Absoluto, entonces lo Absoluto *es;* es decir que es *un ser.* Es el *Ente Supremo* que absolutamente dispensa el ser. Su supremacía está dada en ser-perfecto. Así, Dios es la *plenitud* de todo lo que existe. En tal sentido, siendo los seres espirituales los más perfectos de los entes, Dios es un ser perfectamente espiritual; es decir que piensa, quiere y ama; lo cual significa que no es una mera «cosa». En otras palabras, Dios es lo Absoluto personal. Es *Alguien* completamente distinto de *otro* (un «alter»), con quien —por Ser-Otro— es posible relacionarse.

Ahora bien, siendo Absoluto, Dios tampoco necesita de ningún otro, ni se referencia obligadamente a otro. Es un Ser acabado en sí mismo, perfectamente *pleno* (ab-*solus*). De lo cual se sigue que es Alguien de cuya plenitud todos los entes han *recibido* su ser (pues ningún ente se da el ser a sí mismo, sino que lo recibe siempre de otro). Entonces: somos «acá» lo que somos, porque *Él Es* «más allá» quien Él mismo y por sí mismo Es. Esta afirmación dice que Dios es un Ser trascendente.

b.2.- Cuando un oriental piensa en lo Absoluto como divinidad, lo hace desde un enfoque *panteísta.*

La palabra «*pan*-teísmo» significa que «todo» es Dios. Precisamente, el panteísmo cree en la posibilidad de reunir «todo» en *la unidad de una sola representación:* el Absoluto «Gran Todo» en el que todo se reuniría, se ligaría, se fundiría. La Totalidad infinita nada deja fuera de ella y reposa en sí misma.

En este planteo, nosotros y todo lo que existe *somos* lo Absoluto, aunque no lo sepamos... por eso existimos, ya que *cuando lo sabemos* (cuando alcanzamos la «iluminación», cuando «despertamos» de la ilusión de este mundo) dejamos de existir y nos fundimos con el Todo del que somos un engranaje insignificante.

De este modo lo Absoluto no es personal (no hay alteridad) y no es trascendente (porque lo estamos siendo aquí y ahora, aunque no lo sepamos). Para la visión panteísta no hay entonces dos términos relacionados (Dios y yo; el Ser y el ente), sino sólo uno y solo (Dios; el Ser), el «yo» como distinto de otro *no existe,* es ilusión.

Adviértase que en tal concepción el Otro se desvanece; ningún diálogo es posible, ningún llamado y, por lo tanto, ninguna vocación; en consecuencia, no existe ninguna *persona.* En efecto, la negación de la persona supone que la diferencia entre el divino Tú y el yo del hombre queda suprimida.

Por otro lado, Occidente se afirma a sí mismo y se actualiza hasta el punto en que la diferencia es tenida por esencial; pues sobre ella sola se funda la verdadera *persona,* que ***supone el individuo y asimismo lo trasciende***, poniéndolo en contacto tanto con Dios como con su prójimo y con toda otra creatura. Simultáneamente, aparece allí una idea muy precisa de *sociedad.*

Los orígenes de la noción occidental de persona se encuentran en el contexto de las discusiones teológicas acontecidas en los Concilios Ecuménicos de la Iglesia católica, durante los primeros siglos de la Era cristiana.

El problema estaba planteado en las dificultades doctrinales que se seguían del hecho de afirmar que Dios es uno solo, pero que a su vez es Padre, es Hijo y es Espíritu Santo, sin que por ello estemos hablando de tres dioses. El Dios del catolicismo no es una «tríada» de dioses, sino «un único Dios trinitario». Pero entonces: ¿Cómo preservar al mismo tiempo la distinción y el enlace de estos aspectos? ¿Cómo evitar tanto un *monoteísmo indiferenciado,* que suprimiría el hecho central de la Encarnación, como un mitológico y racionalizado triteísmo, que en definitiva sería un *politeísmo* «sui generis»?

Para resolver estas disputas, bajo la creciente presión y efervescencia de las desviaciones doctrinales, los teólogos griegos y latinos de aquel tiempo contaban con nociones y palabras que resultaban inadecuadas y, por añadidura, difíciles de conciliar.

Los griegos habían engendrado dos nociones del ser *distinto y separado* (esto es: el individuo) y de la *permanencia* de este ser a pesar de los diversos modos de ser (esto es: esencia, sustancia e hipóstasis).

Los romanos, a su vez, habían definido el término de «persona» significando con él:

1º.- La máscara del actor en el teatro.

2°.- El propio actor.

3°.- Su papel en la obra.

4°.- Finalmente, llegó a significar un hombre en la medida en que gozaba de derechos en la ciudad; esto es, un *ciudadano.*

En otras palabras: Todo hombre es un *individuo* por el hecho de que posee un cuerpo separado y distinto de los otros; pero se convierte en «una persona» sólo en virtud de las relaciones civiles y jurídicas que le ofrece el Estado. De ahí el adagio de la ley romana: *persona est sui iuris, servus non est persona...* sólo es persona quien es sujeto de derecho; luego, el esclavo no es persona. Esta concepción define a una persona sólo por su valor jurídico ante el Estado.

La grandeza intelectual de los primeros teólogos del cristianismo en torno a este tema, consistió en la riesgosa tarea de pensar la complejidad de estas nociones, transmutando una palabra latina con un contenido helénico en un dogma que exprese la unidad y las relaciones del Ser divino reveladas por Jesucristo. De ahí nació la idea de Persona-divina (Padre, Hijo y Espíritu Santo) como término puramente teológico, pero destinado a convertirse en *la adquisición específica y capital de la antropología occidental.*

Hoy en día todos hablamos con naturalidad de la «persona humana», pero ¿cómo fue posible la transferencia de un término dogmático referido a Dios, a otros discursos no-religiosos? Tal cosa fue posible por la amplitud del término. En efecto, la dialéctica griega y la jurisprudencia romana, al ser catalizadas por la necesidad cristiana, profirieron la palabra decisiva. Luego, las realidades políticas y sociales elaboradas por el mundo griego, por el mundo romano y por el mundo cristiano, también se vieron sometidas a una simbiosis...

La contribución griega.

En el pensamiento griego el hombre se aparta de la indiferenciación de corte oriental, y comienza a cobrar medida el **individuo.** El sofista Protágoras definió al hombre como «la medida de todas las cosas». El hombre se vuelve juez de todo, hasta de los dioses. De ahí el sentido de su dignidad, debido nada más que a sí mismo, por el mero hecho de estar existiendo como un ser *distinto.* De ahí se sigue asimismo su orgullo, y también su egoísmo y su escepticismo. Escepticismo que finalmente acaba por «atomizar» el orden social, hasta que cae bajo el brutal dominio de los romanos.

La contribución romana.

El hombre ya no extrae su dignidad de su propia esencia indestructible —como en el pensamiento griego— sino del *personaje* en que se ha convertido en la ciudad, una vez que la ciudad está sustentada por el edificio de la Ley y de instituciones debidamente articuladas en una jerarquía. La dignidad del hombre se cifra en su *actuación* como **ciudadano.** Es digno en tanto cumple su *papel* en la *obra* montada por el Estado.

Tal concepción condujo a un puritanismo social que se expresó en una moralidad de servicio al Estado. Ahora bien, si la disociación pendía como una amenaza permanente sobre la ciudad-estado de los griegos, la *esclerosis colectivista* fue la que determinó la caída de Roma. En efecto, en el seno de una sociedad sostenida por una rígida estructura que aniquilaba la diversidad, se encerraba una latente anarquía.

La contribución cristiana.

La «conversión» liberó a todo hombre (noble o esclavo) de las ligaduras sagradas de la casta o el clan y, al mismo tiempo, no lo liberó *de...* para luego dejarlo solo, sino que lo liberó *para* alistarlo en el servicio al prójimo.

Al entrar en la ***comunidad*** cristiana, un hombre encontraba un doble fundamento para su dignidad:

1º.- Encontraba la particular dignidad moral del individuo —como los griegos— cuyo ser-individual es ahora el «ser hijo de Dios». Siendo familiar de Dios, el cristiano es *uno* con Dios y *distinto* de Dios, porque es *hijo* de un Dios-*Padre.*

2º.- Encontraba el honor del servicio —como el ciudadano romano—, localizado en un *sitio preciso* dentro del «Corpus eclesial» que *le es dado* (carisma) por la Voluntad divina (Ley) en los términos de una peculiar *vocación.*

De este modo, el hombre del cristianismo se complejizó, convirtiéndose en una paradoja viviente. En efecto, es un hombre al mismo tiempo libre y responsable, verdaderamente distinto de los otros y enlazado a los otros; es más, enlazado a *todos* los otros (catolikós), pues *cualquier* hombre es su prójimo.

Luego, como el ser del hombre es imagen y semejanza del Ser de Dios —su Padre—, entonces el hombre —todo hombre, sea o no cristiano— también es *persona.*

De este modo, el concepto teológico de persona combina en equilibrada tensión *lo mejor* del legado griego (la dignidad individual) y romano (la dignidad social).

Pero hay algo más. En la concepción cristiana, la persona-humana está marcada por el «pecado»; es decir, por inclinaciones desestructurantes que la conducen al extravío de sí y de los otros. Esto significa que la idea de pecado señala los desequilibrios que plasman *lo peor* del legado griego (la huída hacia la salvación individual) y romano (la rendición a lo colectivamente sagrado).

En resumen: la persona es un ***espiral.***

Se afirma en su centro (tensión centrípeta, griega: individuo libre) en la medida en que se abre en el servicio a los otros (tensión centrífuga, romana: miembro responsable en una comunidad). El hombre en tanto persona, es *uno* siendo *otro,* y no puede serlo si no *deja ser* a los otros, un otro.

Unidad y multiplicidad. Armonía y diversidad.

Occidente está signado por esta reflexión profunda sobre la Libre Amplitud del Ser *Uno* y *Otro.*

Vamos a introducirnos someramente al itinerario de esta reflexión, y vamos a explorar sus consecuencias para la educación en nuestra propia tradición cultural.

1. Cambio y permanencia.

Los primeros pensadores griegos observaron que la totalidad del mundo —la totalidad de los entes— parece un todo *ordenado...* Ahora bien, ese orden es *asombroso,* y entonces: ¿por qué está constituido conforme a leyes, y no de manera desordenada y caótica? ¿Eso es algo casual, caprichoso, o responde acaso a algún designio inteligente? ¿Por qué las cosas existen así? ¿Qué nos dice su disposición en la existencia concreta?

En otras palabras: Si todos los entes *son,* ¿cuál es el fundamento de su ser? ¿En qué consiste el *ser* de los entes; el de cada uno de ellos y en su totalidad? Además, ¿qué quiere decir «ser»?

Así fue como el asombro condujo a aquellos griegos a reflexionar sobre el Origen (*arjé* o *génesis*) del mundo; es decir, a pensar la procedencia del mundo. ¿Cuál es el *fondo* de la realidad? Así, lo pensado en el *arjé* es la profunda *unidad de la realidad,* porque *todo,* a pesar de su multiplicidad, se reúne en *un* principio que lo hace ser-múltiple.

1.a.- La amplitud: Anaximandro.

Anaximandro de Mileto (610-546 AC; quien fue discípulo de Tales de Mileto —640-546 AC— el cual es reconocido como el primer filósofo) pensó la unidad de los entes como **apeirón**; esto significa, como *lo indeterminado, lo ilimitado.*

Es famoso su fragmento (uno de los textos más antiguos de la filosofía occidental), que fuera traducido por Martin Heidegger en 1941 del siguiente modo:

> «Pues de donde y desde donde la *proveniencia* [*génesis* o *arjé*] es para *lo en cada caso presente* [*ousía*], también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el *tiempo* [*crónos*]».

Apeirón designa el principio que otorga el ser a todo lo que es. Apeirón es la disposición originaria, o materia, que posibilita la formación de todo ente.

Es un concepto complejo, pues apeirón es lo inalterable, indisponible, indestructible, inmortal, divino, que todo lo abarca. Es lo envolvente y lo gobernante. Es la ilimitación del tiempo y de la división de cantidades, la incesante sucesión del devenir y del movimiento, la intrínseca remisión de todo límite (el ente determinado, dispuesto en su ser) a *lo ilimitado* (el Ser) limitante (disponiente del ser de cada cosa). Y, finalmente, apeirón es sobre todo la *continuidad sin brechas* del pensamiento.

En suma: Anaximandro afirma el apeirón como *fondo y principio inagotable* del que brotan todas las cosas finitas y al que vuelven también cuando perecen.

Lo que cabe subrayar aquí es que con este concepto Anaximandro pregunta por primera vez, *más allá* de las cosas finitas, por un Origen infinito (*arjé*) —previo a todo comienzo de lo finito—, del que procede y al que vuelve todo lo particular.

Podemos decir que apeirón designa lo que es *lo Mismo* en lo que es *no igual.* Busca responder, entonces, a la pregunta de ¿qué es *lo que pasa* cuando todo pasa? o también: ¿Qué es esa *independencia* del pasar, siempre *más allá* de lo pasajero? ¿Qué es lo que transita *libre y amplio,* en el tránsito *determinado y finito* de los entes?

El asombro por el *cambio,* como vemos, fue lo que movió a los griegos a filosofar. De hecho, las cosas *pasan*... Pasan del ser al no-ser y viceversa. Es un hecho que hay cambio y devenir; es decir, que una cosa que hoy *es* viene luego a *ser* lo que antes *no-era.* La crisálida que deviene mariposa, la semilla que deviene un roble robusto, el embrión que deviene un ser humano adulto, etc.

Ante tales fenómenos surgieron las preguntas: ¿Qué es esto? ¿Por qué hay cambio? ¿Qué sucede realmente? ¿Todo cambia y nada hay estable? ¿El cambio es cambio de *algo* que en definitiva no cambia? ¿O acaso el cambio es pura ilusión?

Ante esos interrogantes surgieron entre los griegos dos pensamientos principales:

a) El de Heráclito de Éfeso (544 - 483 AC):

El fundamento de todo está en el cambio incesante. El ente *deviene,* todo se transforma, en un proceso de continuo cambio y destrucción al que nada escapa.

b) El de Parménides de Elea (540 - 470 AC):

El fundamento de todo es inmutable, único y permanente. El ente *es,* simplemente, sin cambio ni transformación alguna.

1.B.- El devenir: Heráclito.

Para expresar su pensamiento según el cual la realidad no es sino devenir, incesante transformación en la que *todo fluye, todo pasa y nada permanece,* Heráclito (544-483 AC) se valió de numerosas imágenes. Tal vez la más famosa sea aquella en la que compara la realidad con el curso de un río, diciendo: «no podemos bañarnos dos veces en el mismo río» (Fragmento N° 91).

Otra imagen, *el fuego,* expresada en el Fragmento N° 30, dice así:

> «Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida».

Este mundo fue, es y será fuego, dice Heráclito.

La palabra griega que se traduce por «mundo» es *cosmos.* Esta palabra no sólo significaba el «universo», sino también «orden». Pero no cualquier orden, sino el orden *armonioso, equilibrado y bello.*

El mundo, entonces, era para los griegos «armonía»; es decir: la *disposición ordenada* de todas y cada una de las cosas. Por otra parte, los griegos no creían como los Hebreos en un Dios creador, y por eso Heráclito dice que el mundo no ha sido hecho por los dioses. El mundo es eterno y se ha originado del caos o «apertura» primordial; así *cosmos* significa «orden del

caos». En tal sentido, los dioses griegos no son «hacedores» del mundo —ni mucho menos «creadores»—, sino «ordenadores» del caos primigenio.

¿En qué consiste el mundo, cuál es su fundamento? Es «***fuego*** siempre vivo», y esto significa dos cosas:

a) Fuego es *arjé;* es decir, principio o fundamento de todas las cosas, material primordial.

b) Fuego es imagen del *cambio incesante* que domina toda la realidad. La llama que arde es cambio continuo.

En suma: Fuego es, a la vez, *símbolo* del cambio y *motor y substancia* del mismo.

Es una imagen muy apropiada, porque es propio del fuego el convertir todas las cosas en fuego; también es su propiedad el iluminar, o mejor, el *sacar a luz* todas las cosas; por último, el fuego *reúne* en torno a su calor, disponiéndose todo en derredor suyo para recibir su luz y su calor. Nótese que el «reunir» en griego es nombrado con el verbo *leguein,* de donde viene la palabra *logos.*

Heráclito señala que este fuego se enciende y se apaga «según medida». Esto señala que está sometido a un cierto ritmo cíclico; como las estaciones del año o el ciclo de la vida y la muerte. Lo *cíclico* refiere a la idea de un circular en torno de un centro que mantiene la armonía de la ronda. Un rondar que es *reunión* de lo diverso en el juego unitario del mundo.

Aquí aparece junto a la idea del fuego, otra noción fundamental: el ***logos.***

Logos designa la medida de ese cambio permanente, la norma o regla a que ese devenir está siempre sujeto o referido. Lo circular circula siempre en derredor a su centro. Se trata entonces de un cambio que no es caprichoso, sino que sigue ciertas pautas. Podemos observar aquí —de modo prefigurado, al menos— lo que luego se denominará «ley científica», recibiendo ya en Heráclito el nombre de *Diké* (Justicia) y *Logos.*

Esa referencialidad originaria y originante es pensada por Heráclito como *ritmo u oscilación entre opuestos.* En efecto, la realidad no es simple y transparente armonía. En otro de sus fragmentos, en el Nº 53, dice: «El

conflicto [*polemós*] es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas». Esto significa que la realidad es ***polémica,*** poniendo así de relieve el matiz *conflictivo* que es inherente al cambio. Precisamente, cambiar no es sencillo... El cambio es un proceso *dialéctico* en el que se realiza la unidad de los opuestos (*coincidentia oppositorum*). Porque toda cosa, en su incesante cambio, *reúne en sí* («leguein») determinaciones opuestas, es y no es, es hecha y deshecha, destruida y rehecha.

En el Fragmento N° 80 señala que «es preciso saber que la guerra [el conflicto] es común [a todas las cosas], y que la Justicia es discordia, y que todas las cosas ocurren según discordia y necesidad».

Estas apreciaciones, pretenden subrayar que los opuestos, sin dejar de serlo, no son nada separado de modo absoluto, sino más bien momentos alternos y complementarios de un solo dinamismo complejo que depende de una unidad superior que los refiere a sí y desde sí los domina; a saber, la guerra. En comprender esta dinámica reside la ***sabiduría***.

La «guerra» o «conflicto», no significa «desorden», sino, al contrario, una armonía; esto es: la que de una pluralidad de cosas y acontecimientos discordantes hace-ser al *cosmos* único, bello y ordenado. Se trata de una armonía que se construye incesantemente a sí misma. «Es sabio convenir en que *todo es uno*...» (Fragmento N° 50).

La *reunión* de lo diverso en la unidad es logos.

Logos es una palabra muy rica en significados, que puede reducirse a tres principales:

a) Palabra, *dicho,* discurso.

b) *Relación,* proporción.

c) Razón, *inteligencia,* concepto.

Estas tres acepciones no se excluyen, sino que guardan relación; en efecto:

El logos *dice* (a) cuál es la *relación* entre las cosas (b), pues el comportamiento de las cosas expresa un cierto *orden inteligible* (c).

Esto a su vez nos señala tres niveles de manifestación del logos mismo:

1.- El Logos en sentido absoluto, *en sí mismo,* es Origen radical o Palabra inicial de todas las cosas; aquello que dispone a cada cosa en su ser, según un orden por el mismo Logos determinado.

2.- El Logos se presenta en el logos *de las cosas;* es decir, en el orden y relación de cada cosa en sí misma y con las demás.

3.- El Logos se dice a sí mismo en el decir (logos o palabras) *de los hombres*, que son los únicos seres que pueden «nombrar» al Logos.

Como se ve, el Logos es —en un sentido omniabarcativo y omnipresente— la *unidad* de los contrarios, el punto de *reunión* de todas las cosas; donde la multiplicidad inagotable de las cosas *se armoniza* conformando la *integridad* del mundo.

¿En qué se reúnen todas las cosas particulares, en qué *acuerdan* a pesar de su diversidad? Pues coinciden en que todas *son...* Son lo Mismo, aunque no sean iguales. En definitiva, entonces, el Logos puede ser entendido como *dador de unidad en la diversidad,* el fundamento de todo, que todo lo traspasa y domina sin que nada ni nadie pueda quedar excluido de su imperio, siendo así él mismo, en resumen: *la más absoluta posibilidad de **integración** y de **inclusión** de todos los seres no-iguales en la compleja **normalidad** del único y mismo devenir.*

1.c.- La inmutabilidad: Parménides.

Parménides (540-470 AC) observa que más allá de que haya o no cambio en las cosas, lo que en definitiva sucede es que «hay algo» (ser-ente) o bien «no hay nada» (no-ser-ente). Todo se resuelve, entonces, en *ser* o *no ser,* sin que pueda haber posibilidad de más alcance.

En su *Poema sobre la Naturaleza,* escribió de manera contundente:

«La decisión consiste en esto: o es o no es».

Ser o no ser... Lo uno o lo otro, sin que exista lugar alguno para una tercera posibilidad.

Ahora bien, de aquí se siguen algunas cuestiones, a saber:

a) Decir que «no hay nada» es como afirmar que «lo que *hay* es la nada» o que «la nada *es* algo», lo cual es contradictorio y absurdo.

b) Por eso es preciso concluir afirmando con decisión que «algo es». Si efectivamente *hay* «algo», entonces ese algo *es* y, en consecuencia, ese algo *es presencia* de un ente. De donde se concluye que *el Ser del ente es necesario.*

¿Cómo es *la necesidad* de ese ente?

Parménides afirmará con firmeza que el Ser del ente (el ser-ente) posee siete características: es único, inmutable, inmóvil, inengendrado, imperecedero, intemporal e indivisible.

Veamos cada una...

1.- El ser-ente es *único:* Porque si no, sería múltiple, y si hubiera multiplicidad tendría que haber diferencia; pero lo único que se diferencia del Ser del ente es la nada.

2.- El ser-ente es *inmutable:* Porque cualquier tipo de cambio supondría que el Ser del ente se transformase en algo diferente de lo que es; pero como lo único diferente del Ser del ente es la nada, pues entonces el Ser del ente no cambia.

3.- El ser-ente es *inmóvil:* El movimiento implica cambio; esto es, el pasaje de una determinación a otra. Para moverse, entonces, el Ser del ente necesitaría de una *determinación*. Por fuerza, si algo pudiera *determinar* al Ser, ese «algo» debería ser algo diferente del Ser del ente, pero como lo único diferente del Ser es la nada, pues entonces no puede haber determinación alguna para el Ser del ente. Entonces, quiescente en su propia indeterminación, el Ser que determina a todo ente es inmóvil.

4.- El ser-ente es *inengendrado:* De su inmutabilidad también resulta que no puede tener origen. En efecto, de ser engendrado debería haber sido producido por algo diferente del mismo Ser del ente o por un ente que ya es; pero ambos casos son imposibles: primero porque lo diferente del Ser es la nada y «de la nada, nada viene», y segundo porque el Ser de todo lo que es-ente «ya Es», así que no podría ser producido por lo que «ya Es».

5.- El ser-ente es *imperecedero:* Así como no tiene origen, tampoco el Ser del ente puede dejar de ser. Si el Ser del ente dejase de ser, entonces sería el no-ser-ente —la nada—, lo cual sería absurdo porque «la nada, nada es».

6.- El ser-ente es *intemporal:* Heráclito pensaba la eternidad como «infinita duración a través del tiempo». Parménides piensa la eternidad del ente como *independencia respecto de la determinación del transcurrir;* es decir, como «constante presencia». En su Poema dice concretamente: «Jamás era ni será, puesto que *es ahora* todo a la vez».

En efecto, el devenir a través del tiempo supone un proceso de cambio *a través del cual* el Ser del ente dura; pero si el Ser del ente es pleno y completo, no tiene entonces sentido el aplicarle determinaciones temporales, sino que simplemente *es.* Es *constante presencia* sin duración alguna.

7.- El ser-ente es *indivisible:* Porque si con todo lo que se ha dicho queda establecido que en el Ser del ente no hay «diferencias», es perfectamente «continuo» y sin «interrupciones»; pues entonces no es posible dividirlo, ya que toda división se hace según partes diferentes.

Lo que se sigue de estas afirmaciones es una completa ***impugnación del mundo sensible*** como lugar de la verdad.

En efecto, tal impugnación o negación es del todo lógica; pues si el Ser de todo ente es uno, inmutable, inmóvil, etc. podemos preguntarnos: ¿qué sucede, entonces, con la diversidad de las cosas; es decir, con nosotros, por ejemplo, que somos muchos y distintos, que nacemos, cambiamos y un día moriremos? Pues sucede que todo ello es *ilusión.* Lo único verdaderamente real es *la presencia* del Ser en los entes, que se mantiene eternamente idéntica.

La posición de Parménides es categórica: todas las cosas sensibles y sus respectivas propiedades, no son más que *vana apariencia,* nada que *sea* verdaderamente real. Lo real es el Ser. Lo demás son sólo «fantasmas verbales» en los que sólo pueden creer quienes andan perdidos por el camino de la mera *opinión* (en griego: *dóxa,* que significa «vericueto»).

Impresiona la argumentación de Parménides.

Impresiona y desconcierta a quienes han *olvidado* reflexionar en torno al Ser de las cosas.

A primera vista, una reflexión tan exigente y profunda, tal vez nos suene incluso insensata. ¿Cómo hablar de un Ser único e inmóvil? ¿Es que no «vemos» acaso multiplicidad y cambio?

Parménides respondería que vemos tal cosa, porque los sentidos nos mantienen engañados, *ciegos* para ver la *presencia* del Ser en los entes.

Por otra parte, también resulta importante señalar que Parménides es el primer filósofo que procede con total ***rigor racional,*** convencido de que sólo con el pensamiento —no con los sentidos— puede el hombre alcanzar la verdad. Escribió en su Poema: «Pues *lo mismo* es pensar y ser», y también: «sólo donde hay palabra hay cosa». De estas afirmaciones se sigue que *el pensar no puede ser sino pensar el Ser del ente,* y que *no hay posibilidad de alcanzar el Ser sino mediante la razón.*

El pensamiento de Parménides es sumamente abstracto; es decir que es un pensar que se eleva de lo sensible al reino de lo ideal, ciñéndose estrictamente a lo racional. Aquí el pensamiento se libera de todo lo ligado a las sensaciones y se atiene sólo a sí mismo. Es pura especulación.

Podría decirse que, en cierto modo, Parménides inaugura el camino del **racionalismo** en la historia del pensamiento. En efecto, el Ser, a partir de Parménides, comienza a caer en el olvido. El horizonte del pensamiento filosófico irá paulatinamente perdiendo la luminosidad del Ser. La primera grieta de este olvido apareció en el momento especulativo en que la verdad y la actividad del Ser como acto (*enérgeia*) fue sustituida por *la prioridad de la esencia como contenido real.* Es esta una concepción del Ser que comienza a mostrarse claramente con el «esencialismo» platónico (donde lo real no es «la cosa actualmente existente», sino «la Idea»), y que ha originado lo que Heidegger denomina «la caída y pérdida del Ser», en el sentido de que el Ser, de forma progresiva, se ha ido vaciando de su contenido *existencial* (que en la tradición tomista se conceptualizó como «acto de ser»: *esse*), desembocando en el *olvido especulativo,* que «aprisiona» la Amplitud del Ser en la propia formalidad del «control racional».

Este «vaciamiento» del Ser, se ha ido intensificando en la sucesión histórica de los diversos sistemas filosóficos, especialmente en el pensamiento racionalista de Descartes, al indagar la existencia como fundamento del Ser,

en el acto mismo del pensar propio: «Pienso, luego existo» (*Cogito, ergo sum*).

Además de lo ya señalado, hay que destacar que el pensamiento de Parménides es valioso por cuanto representa históricamente el momento en que el hombre ***descubre el potencial de la razón.*** En este sentido pueden subrayarse dos grandes aportes de Parménides al pensamiento:

1) Fue el primero en darse cuenta de que el conocimiento estrictamente racional es de suyo *necesario y universal,* a diferencia del conocimiento empírico y sensible, que es *contingente y particular.* Esto es:

Necesario, por cuanto su negación es imposible o contradictoria; es decir, que tiene que ser así y no puede ser de otra manera (v.gr. si a=b, y b=c, luego a=c). Por el contrario, el conocimiento ***contingente*** afirma que algo es así, simplemente, pero que no es forzoso que así sea; es decir, que su negación no implica contradicción (v.gr. sabemos que el agua hierve a los 100ºC, pero es perfectamente pensable que hirviese a cualquier otra temperatura).

Universal, por cuanto vale para todos los casos, sin excepción (v.gr. «todos los cuerpos son extensos», porque no hay ningún cuerpo que no lo sea). Por el contrario, el conocimiento ***particular*** refiere sólo a un determinado número de casos, y ello es propio de todo conocimiento empírico, porque es imposible observar todos los casos (v.gr. «Los gatos son blancos, negros o pardos», pero siempre quedará abierta la posibilidad de que existan «gatos verdes» que tal vez no hayan sido aún observados).

2) Fue el primero en enunciar los tres primeros principios ontológicos; a saber:

a.- El principio de *identidad* (lo que es, es).

b.- El principio de *contradicción* (lo que es no puede no-ser).

c.- El principio de *tercero excluido* (es o no es).

El desarrollo posterior de la *Lógica* —que estudia las estructuras del razonamiento correcto— se basó fundamentalmente en este descubrimiento de Parménides. Al haber logrado formular así los principios fundamentales de la razón, Parménides se transformó en un pensador de enorme impor-

tancia para el desarrollo de la matemática y para la elaboración de demostraciones, sentando de este modo las bases de todo conocimiento *científico* en general.

Con esto no queremos decir que antes de Parménides nadie hubiera pensado racionalmente.

Pero lo que intentamos señalar es que su aporte ha sido de una enorme magnitud, pues él ha sido el primero en reflexionar sobre la razón y sobre los principios que la constituyen, lo cual es tan distinto como el mero hecho de saber usar los ojos, y el conocer precisamente la anatomía ocular y su fisiología.

Con Parménides el pensamiento comienza a direccionarse desde el macrocosmos exterior y común, hacia el microcosmos individual e interior; es decir, dirige la reflexión sobre la Razón que rige unitariamente a todo cosmos, macro o micro.

Empero, a pesar de sus valiosísimos aportes a la marcha del pensamiento, Parménides suele ser juzgado como un pensador duro y anquilosado. Esto sucede porque el mayor equívoco de los intérpretes de Parménides consiste en no haber podido lograr una apropiada comprensión de su afirmación respecto de la ***inmovilidad del Ser.***

Comúnmente se piensa que por la inmovilidad del Ser, Parménides está pensando *que la realidad en su conjunto es inmóvil;* esta es, por otra parte, la razón de que se lo suela contraponer a Heráclito. Sin embargo, esto no es ni en lo más mínimo cierto.

Hay que cuidarse de ver en las categorías del Ser *determinaciones de lo real,* ésta es la primera enseñanza que nos transmite Parménides, la cual es desgraciadamente la que más se ha omitido.

Parménides no habla en ningún momento de que las determinaciones de las cosas sean inmóviles, sino sólo de que su Ser —su principio, por el cual son lo que son particularmente—, es siempre *el mismo.* Esto es lo que ha querido demostrar.

Si Parménides habla del Ser se está refiriendo al Ser «de las cosas»: el Ser *está todo lleno de ente*, de tal forma que cuando Parménides habla de Ser *no se está refiriendo a una entidad absolutamente extraña a los entes,* como si fuera «Algo» trascendente, sino que, por el contrario, se está refiriendo *al principio común a todos los entes,* el cual no se confunde con ellos. El Ser

de Parménides se refiere a *lo que de ser-ente tenga cada cosa concreta que existe.*

En suma:

Para Parménides *la realidad* no es inmóvil, sino sólo lo es *el principio de esa realidad;* el Ser, lo que de Ser tienen los entes, eso es lo único inmóvil, imperecedero, inmutable, continuo… El Ser no es *un* ente, sino lo que los entes *son,* y como tal, como *ser*-ente, se tiene que concebir. A ello se refiere la relación «Verdad-Logos-Ser»: a los entes no se los puede pensar *en su Verdad* como *tales* entes (sensibles, contingentes y particulares), sino que necesariamente se los tiene que pensar bajo el punto de vista de su Ser. Sólo se puede *Pensar y Decir* (Logos) de los entes *su Verdad y su Ser,* pero esa Verdad y ese Ser por las que se conciben a los entes *no son ya* los entes mismos en su determinación, sino algo que —en su indeterminación— concierne a todo ente en general, determinándolo como *tal* ente.

Otro señalamiento importante para poder acceder al leal sentido de la filosofía de Parménides es la consideración de que su concepto del Ser es el concepto del Ser como ***aletheia***, como *develamiento del Ser* de las cosas. En efecto, la concepción de la Verdad como *Luz,* significa que Parménides está considerando al Ser como *algo que no se oculta,* sino que *aparece por sí mismo,* que por su propia Luz, por su propio reflejo, aparece a los entes.

«Aletheia» significa ***Presencia** al descubierto,* abierta sin ocultamiento (sin «lethos»), plenamente abierta e indisponible... Libre Amplitud.

Parménides es un filósofo de la aletheia; con lo cual, su concepción del Ser no es la de un *Ente supremo* que sea trascendente a los entes particulares, aunque tampoco se confunde con ellos. El Ser de los entes es aquí pensado como «Origen»; es decir, como *la Presencia* en la cual los entes son o en la cual el Ser es ***el Ser de los entes***.

Recapitulando...

En la línea de la Libre Amplitud del Origen pensada por Anaximandro como *apeirón,* Heráclito y Parménides son dos ***pensadores ejemplares.***

En efecto, ellos constituyen la inauguración en Occidente de dos modos de pensar el Ser de los entes. En Heráclito la realidad es pensada fundamentalmente como algo dinámico, *siendo* siempre mutable, en continuo *devenir.*

En Parménides, es pensada como algo estable, siempre establecido en la *permanente presencia* del Ser inmutable.

A partir de ellos, en toda la historia del pensamiento, cualquier otro modo de considerar la realidad no consistirá más que en diferentes maneras de combinar el enfoque de estos dos grandes filósofos. Y esto porque no se puede pensar la complejidad de lo real sin tener en cuenta que, por un lado, hay cosas que *cambian,* y, por el otro, que en la realidad ha de haber algo *permanente;* puesto que para pensar hay que establecer relaciones, y las relaciones no pueden establecerse si no hay puntos de referencia, constancias, semejanzas e identidades.

Heráclito y Parménides señalan dos grandes caminos —antitéticos y, a la vez, complementarios— por donde se nos invita a transitar para poder pensar la realidad en toda su hondura («a fondo»... en su fundamento último, en donde todo se origina), y nos los señalan con la pureza del gran inicio del pensar occidental, del que ellos son los dos eximios maestros y modelos.

2. Lo uno y lo múltiple.

¿Qué busca pensar la Filosofía?

Busca *dilucidar* lo que se oculta en la *sombría* visión de la vida cotidiana. Busca lo obvio que es obviado. Busca el fundamento olvidado u ocultado por la «funda-mental» de los hombres... Busca rescatar a lo cotidiano de su cotidianeidad. Busca el *Origen* de todos los entes, eso que «gusta ocultarse», según sentencia Heráclito (Cfr. Fragmento Nº 123).

El mundo de la Filosofía es un mundo al revés. En su cotidianeidad los hombres se atienen al aspecto inmediato que las cosas presentan, a su superficie, por así decirlo, sin atender a lo *presente* en lo presentado. Pero la Filosofía, si se nos permite decirlo, se ocupa del mundo *para verlo por su revés...* El filósofo toma el mundo como si fuera un inmenso tapiz, y lo da vuelta para tratar de discernir su trama oculta, y su no menos oculto tejedor. En tal sentido, el alcance de la Filosofía es *total,* puesto que su tema es el fundamento mismo de todo ente; es decir, que pretende alcanzar la *unidad* y la *multiplicidad* de todo lo que existe.

Hay en la búsqueda emprendida por el pensamiento filosófico la disposición interior a ser alcanzado por una progresiva dilucidación de *la interna conexión entre Fundamento-Ser-Inicio;* pero sabiendo que tal conexión es siempre, de suyo, algo más general que lo pensado en la Filosofía o en cualquier dominio particular del ente investigado por una ciencia en especial.

Las palabras de la filosofía nombran, pero no atrapan... Sólo tienden a *escuchar rectamente.* Son más bien el compromiso con una actitud en la que el pensamiento se libera del afán de utilidad, y se *encamina* hacia el fundamento de todo. Sus «conceptos», en tanto que *fundamentales,* no son nada que pueda asirse con la mano.

En la Filosofía somos interpelados para que llevemos nuestro pensar al camino de la meditación.

En ese caminar meditativo se pretende alcanzar *el suelo* de lo real, donde sólo mora una estancia y una constancia. Donde se despliega el *plexo esen-*

cial de la historia... Ese «plexo» o *entramado* esencial, es la ***red compleja y constitutiva*** de lo que acontece en los sucesos de la historia.

La idea de *complejidad* alude a «inserción armónica» y a «dinamicidad». Así, la complejidad de lo real acontecido epocalmente, no ha de ser pensado como una mera «secuencia de sucesos», sino atendiendo a lo transmitido en una antigua sentencia griega: *meleta tó pan,* «toma al cuidado el ente total»; esto es, párate a pensar que en el ente *total,* en aquello que desde allí interpela al hombre, *radica* todo. Párate siempre a pensar *lo conforme a esencia* y ponte en la actitud que te haga capaz de estar maduro para una tal meditación...

Esa actitud es *cancelada* cada vez que el hombre olvida su *estado de necesidad* —su apertura a lo fundamental— encerrando su esencial necesidad en el mero «necesitar» o «precisar algo». Así, entregado al cálculo por «lo que hace falta», el hombre pierde de vista a la misma «falta». En otras palabras: «busca agua, pero sin comprender la sed».

Ya desde temprano en Occidente, el pensamiento de la Naturaleza (o Fundamento) de las cosas que ocupó a Tales, Anaximandro, Heráclito y Parménides, comenzó a *caer en el olvido.*

Los ciudadanos deseaban adquirir y tener a la mano los instrumentos suficientes para actuar en sociedad de modo eficaz; es decir, de modo ajustado a la realización de su voluntad. Para ello, los ciudadanos griegos demandaban un instrumento útil para persuadir a los oyentes, permitiéndoles expresarse de modo atractivo, y así discutir, convencer y ganar las controversias. Pues bien, los encargados de satisfacer estos requerimientos de la época, fueron los **sofistas**.

Ellos fueron los primeros *mercaderes y publicistas* de un tipo de conocimiento «hecho para usar».

Los ***sofistas*** (del griego «sophoi», que significa «los sabios»), eran simples maestros ambulantes que daban enseñanza retribuida, sobre todo en Atenas.

Hoy se denomina sofista, *en sentido peyorativo,* a una persona discutidora, que trata de convencer a los demás mediante argumentaciones falaces, engañosas. Pero en aquella época tal denominación no tenía ese sentido

negativo. Un sofista era similar a lo que hoy es un «profesor» o un «conferencista».

Un sofista era un maestro ambulante que iba de ciudad en ciudad enseñando, y que cobraba por las lecciones que impartía. En muchos casos cobraban sumas realmente elevadas.

En general un sofista no era alguien ocupado en la investigación, ni científica ni filosófica. Más bien su pretensión era bastante limitada: responder a las «necesidades» educativas de la época. En cierto modo similar a lo que sucede hoy en día cuando se anuncian cursos, libros y conferencias, al estilo de: «Aprenda inglés en 15 días»; «¿Cómo ser cada día más eficiente en la empresa y conservar su puesto de trabajo?», «Conozca las claves del éxito inmediato», «Mejore su memoria en siete días», y otras cosas parecidas.

Los sofistas se consideraban a sí mismos *maestros de la virtud* (areté); pero entendiendo virtud como lo que hoy denominaríamos «desarrollo de las *habilidades* personales», y se proponían enseñar a manejar hábilmente los asuntos privados y públicos.

La mayor parte de los sofistas no fueron más que preceptores o profesores de hombres que estaban en situación de poder pagar por su instrucción o por la de sus hijos. Algunos se hicieron famosos por enseñar algún arte determinado, como *Hipias,* que enseñaba la mnemotécnica. Sin embargo, hubo algunos que lograron alcanzar verdadera jerarquía de *filósofos;* sobre todo dos: *Protágoras* y *Gorgias.*

Aunque los sofistas se granjearon méritos en lo tocante a la instrucción retórica práctica y a la formal; sin embargo profesaron un marcado ***relativismo***, ***escepticismo*** y ***pragmatismo***.

Protágoras, por ejemplo, sostenía que «el hombre es la medida de todas las cosas», con lo cual eliminaba la posibilidad de toda validación objetiva del conocimiento y la conducta. Todo quedaba relativizado al sujeto. Enseñaba a sus discípulos el arte retórico para hacer volver malos los buenos argumentos y visceversa; a los efectos prácticos de que cada quien pudiera conseguir en un pleito salirse con la suya.

Gorgias, por su parte, observando la diversidad de opiniones, resumía sus enseñanzas en la aplicación de tres principios:

a.- Nada existe.

b.- Si algo existiese, el hombre no podría conocerlo.

c.- Si se lo pudiese conocer, sería conocido por un sujeto particular, y en tal sentido resultaría inexplicable e incomunicable a los demás.

Cada uno de estos principios acababa por definir una postura intelectual:

a.- Si se concluye que «nada» existe, la postura es ***nihilista***; es decir, que nada puede ser declarado por nadie como normal y estable.

b.- Si «nada» puede conocerse, la postura es ***escéptica***, pues nada puede darse por cierto y seguro y, en consecuencia, nadie puede decir lo que está bien o lo que está mal, lo que es verdadero o lo que es falso.

c.- Si «nada» puede considerarse objetivo, la postura es ***relativista***; lo cual significa que la verdad o falsedad, así como la bondad o maldad, dependen en definitiva del particular parecer de cada quien.

Los principios de Gorgias resultaban de una muy apropiada y redituable aplicación práctica para los ciudadanos interesados, inescrupulosos y acomodaticios. De hecho, Gorgias fue uno de los sofistas más cotizados de su tiempo y el que pudo cobrar más caras sus lecciones.

Contra los sofistas más notorios de aquel tiempo se alzaron Sócrates y, luego, su discípulo Platón. Estos dos filósofos veían en los sofistas la emergencia de la desintegración de la *Polis* griega, manifestada en la expansión de un individualismo creciente que era expresión de la desenfrenada voluntad de imponerse unos hombres a otros en provecho propio.

De ahí que la sofística se haya convertido en el prototipo de toda *pseudofilosofía.*

2.A.- El concepto: Sócrates.

Cuando el pensamiento humano entra en una crisis *escéptica* suele ocurrir que quienes se creen «intelectualmente libres», acaben siendo de hecho «ablandados» por el *relativismo* de los *subjetivistas* más «hábiles» para imponer su discurso, y acaben así siendo «presa» de modas que se alimentan del deseo de agradar y del interés de los hombres por estar *ciertos* en la verdad.

Naturalmente los hombres tienden a buscar acuerdos y a establecer *convenciones* que sean expresión de «convicciones compartidas». Así sucede que cuando un discurso se generaliza tiende a ser admitido como *cierto,*

porque normalmente las personas tienden a asociar lo corriente con lo correcto. Hoy mismo sucede que muchas personas consideran que algo está bien o mal, o que es verdadero o falso, simplemente porque «está de moda», sin pararse a *pensar* que esa «moda» muchas veces no se sostiene *argumentalmente,* sino que tal vez sea sólo una *estrategia* para imponer un discurso en beneficio de un interés particular.

En otras palabras: cuando la *estrategia* supera al *argumento* la comunicación se vicia, y sucede que el mejor sofista se impone sobre los demás; en definitiva, la *verdad* de las cosas «ya no importa».

La consecuencia social de tal situación es que muchas personas no dirigen entonces su propia vida, sino que son «manipulados» por otros.

Sócrates (470-399 AC), que desde su juventud había estado en relación con los más notables pensadores de su época, advirtió pronto este *extravío:* Los griegos de su época no sabían orientarse intelectualmente por sí mismos y, sin embargo, cada quien creía poseer la verdad. La situación era decadente: sus conciudadanos habían absorbido los discursos imperantes sin comprobar su verdad; es decir, sin someter sus creencias a escrutinio lógico.

En su juventud, Sócrates sintió pasión por los problemas de la ciencia física y por hallar solución a los problemas de la Naturaleza. No siendo escéptico, ni relativista, ni subjetivista; buscó alcanzar el Ser, el Fundamento, el Origen, el *Logos.* Sin embargo, no encontró explicaciones satisfactorias en ningún pensador naturalista, y tampoco logró hallarlas por sí mismo. Pensando entonces que la solución de los problemas no debía buscarla en los objetos del conocimiento sensible, tomó otro camino y se dirigió a buscar la presencia del *Logos* en el *logos* humano; es decir, en los ***conceptos***.

Para Sócrates, este pasaje suyo de los problemas de la Naturaleza a los problemas del conocimiento y del hombre, lo atribuye al oráculo que la Pitonisa del templo de Apolo, en Delfos, dio como respuesta a la pregunta de su amigo Querofonte.

Su amigo preguntó si había algún hombre más sabio que Sócrates, a lo cual la Pitonisa respondió que no había nadie más sabio.

Cuando Querofonte relató el oráculo a Sócrates, suscitó en él la pregunta sobre «¿qué significa el enigma?», pues se decía a sí mismo: «yo no tengo conciencia en modo alguno de ser sabio... Sin embargo, el oráculo no mien-

te». Para descifrar el enigma, Sócrates se dirigió a un hombre considerado muy sabio; sin embargo, conversando con él descubrió dos cosas: a) que ese hombre «creía saber algo, pese a no saberlo»; b) que él, Sócrates, «no sabía nada, y tampoco creía saberlo».

Continúa luego interrogando a otros hombres de los que se dice que saben, y en todos encontró lo mismo: *creen saber, cuando en realidad no saben, y ni siquiera tienen conciencia de su ignorancia.* Por el contrario, observa que él puede afirmar de sí mismo con toda certeza: ***Sólo sé que no sé nada;*** es decir, que Sócrates posee la *conciencia de la propia ignorancia* que a los demás les falta.

Entonces entiende el significado del enigma:

Muchos se creen sabios porque *poseen* una determinada doctrina, mientras que la sabiduría de Sócrates radica en su *saberse desposeído...* y, como todo hombre pobre, se abre a mendigar, y mendigando vive no de lo que tiene sino de lo que recibe.

La pretendida sabiduría de los físicos, entonces, se resuelve en una ignorancia real de las causas. Sócrates era un hombre religioso, y reprochaba a los naturalistas —preocupados por pensar el inicio del mundo— la falta de una explicación finalista; esto es, la falta de una providencia divina. Pero la respuesta de la Pitonisa le plantea ahora un nuevo problema y una nueva exigencia que ya no es la anterior indagación naturalista: *escrutar a los hombres para conocerlos y alentarlos a conocerse a sí mismos y a ser mejores.* La Filosofía, para Sócrates, no es una cuestión teórica, sino ante todo *un camino de vida.*

«Nosce te ipsum», reza la máxima socrática.

Conócete a ti mismo*...* conoce tus límites, es la invitación que Sócrates hace a sus interlocutores cuando comienza su *misión purgativa de los hombres.*

A diferencia del pragmatismo calculador de los sofistas, Sócrates se acerca gratuitamente a cada hombre para conversar con él en privado, con la intención de aportarle *el mayor beneficio:* tratar de convencerlo de que se preocupe hondamente por sí mismo antes que por sus «intereses», *a fin de llegar a ser* más bueno y más sabio. Los impulsa a vaciarse para recibir con gratitud la gratuidad del Ser, antes que afanarse en la posesión del mero ser-útil.

Con una serenidad imperturbable, empobrecido a causa de dedicarse completamente a esta misión, recorre las calles de Atenas despertando y estimulando la cooperación activa de sus interlocutores.

¿Cómo lo hace?

Con la forma sencilla y profunda del diálogo. Donde el *Logos* se hace presente donándose a todos los particulares y reuniéndolos a todos en un mismo dia-*logos*.

El **diálogo socrático** que *purifica* de la pretensión de «saber» y que *estimula* para la investigación, se plasma en un método de enseñanza que procede en dos momentos o etapas:

1) Primera etapa o momento: ***la refutación.***

La refutación comienza buscando el *logos* que oculta al *Logos;* es decir, buscando cuál es la verdad que el sujeto «cree poseer».

Por ejemplo, Sócrates comienza a dialogar con un general llamado Laques, diciéndole:

> Sócrates: Pues bien, Laques, también ahora éstos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de sus hijos. (...) Entonces debe estar a nuestro alcance eso: el saber lo que es la virtud. Pues si no supiéramos en absoluto lo que es la virtud, ¿de qué manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla? (...) Por tanto, si lo sabemos, Laques, podemos decir, desde luego, qué es. (...) Sin embargo, amigo mío, no tratemos directamente de la virtud en general, pues acaso sea excesivo trabajo. Miremos en primer lugar si nos hallamos en buena disposición de conocer alguna de sus partes. Así, probablemente, nos resultará más fácil el análisis. (...) ¿Cuál de las partes de la virtud vamos a elegir? ¿Está claro que aquella hacia la que parece tender la enseñanza de las armas? Sin duda que a la mayoría les parecerá que el valor. ¿O no? (...) Eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir *qué es el valor*...
>
> Laques: ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

Sócrates: Dices bien, Laques. Pero quizás soy yo culpable —al no haberme expresado con claridad— de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa.

Laques: ¿Cómo es eso que dices, Sócrates?

Sócrates: Voy a explicártelo, si soy capaz. Sin duda es valiente, como tú dices, el que, resistiendo firme en su formación, combate contra los enemigos. (...) ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos? (...) Al modo como dicen que combaten los excitas, no menos huyendo que persiguiendo, y según Homero en algún lugar dijo, elogiando los caballos de Eneas: que éstos sabían «perseguir y huir velozmente por aquí y por allá». También elogió Homero al mismo Eneas por eso, por su ciencia de la fuga, y dijo de él que era un «maestro de la fuga».

Laques: Y con razón, Sócrates, pues hablaba con respecto a los carros. También tú hablabas sobre los jinetes escitas. La caballería de éstos combate de ese modo, pero la infantería de los griegos lo hace como yo digo.

Sócrates: A excepción tal vez, Laques, de la infantería de los lacedemonios. Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Platea se enfrentaron a los guerróforos persas, no quisieron pelear con ellos aguardando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla. (...) De ahí lo que te decía hace poco, que soy yo el culpable de que tú no respondieras bien, puesto que no te pregunté bien. Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones. (...) Por tanto, son valientes todos éstos, pero unos demuestran su valor ante los placeres, otros, ante los dolores, otros, ante las pasiones y otros, ante los temores. Otros, creo, muestran su cobardía en las mismas circunstancias.

Este momento preliminar, de carácter *exhortativo,* sirve como estrategia para suscitar el diálogo; pero debe luego hacerse *operante* por medio de la refutación.

En efecto, la refutación tiene el cometido de sembrar una duda, de abrir espacio al *Logos* mediante un interrogante, suscitando así en otros la conciencia de su ignorancia. Y esto para encaminarlos hacia una purificación de sus errores y faltas. Pero no debe llegar a establecer ninguna conclusión aleccionadora, sino que sólo ha de servir como *preparación y estímulo para el inicio de una investigación reconstructiva.* Por ejemplo, en el mismo diálogo con Laques:

> Sócrates: ¿Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas?, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: *¿qué es lo idéntico en todos los casos?* ¿O aún no comprendes lo que pregunto?
>
> Laques: No del todo.
>
> Sócrates: Pongo un ejemplo: como si te preguntara *qué es* la rapidez, que *se da* en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir, en las acciones de las manos, piernas, boca, voz y pensamiento. ¿No lo estimas tú así?
>
> Laques: Desde luego.
>
> Sócrates: Si, en tal caso, uno me preguntara: «¿Sócrates, cómo defines eso que tú llamas 'rapidez' en todos los casos?» Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo «rapidez» tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás.
>
> Laques: Y contestarás correctamente.
>
> Sócrates: Intenta ahora también tú, Laques, definir así el valor: *en qué consiste su capacidad*, la *misma* ante el placer y ante el dolor y en todo en lo que hace un momento decíamos que *se presentaba*, por la que recibe el nombre de «valor».

Sócrates está convencido de que la sola forma de «educación exhortativa» a duras penas consigue un muy pequeño provecho. De poco sirve que a uno le digan lo que es cierto y que logren convencerlo con buen arte, si uno mismo no alcanza a comprender por sí mismo *por qué* eso es cierto.

Sócrates ilustra la necesidad de la refutación, echando mano a la misma figura que utilizaban Protágoras y Gorgias; es decir, comparando la labor del educador con la del ***médico.*** Así como el médico debe purgar al enfermo para que expulse su mal, el educador debe purgar el alma...

La impronta activa de la pedagogía de Sócrates no permite que el individuo permanezca en la actitud pasiva del enfermo que recibe el purgante, sino que *lo obliga a cooperar activamente* en la refutación.

La concepción antropológica de la medicina hipocrática honraba al hombre tal vez mucho más que la que subyace a la medicina contemporánea, pues, en efecto, los tratados médicos que componían el «Corpus hippocraticum» adoptaban una concepción de la naturaleza humana como *microcosmos;* es decir, como un todo inescindible en partes, unitariamente dinámico, que posee *en sí mismo* la capacidad de autorregularse.

¿Cuándo acontece la «cura» del interlocutor de Sócrates? Pues cuando la refutación logra su mayor eficacia; esto es: cuando *engendra una duda* que se convierte en preparación necesaria y estímulo para la investigación de la verdad. Esta duda se engendra cuando el interrogatorio llega al punto en que se hace insostenible la pretensión de verdad del interlocutor que cree saber algo. El interlocutor se irrita, se siente incapaz, se problematiza; es decir, que se produce en él una ***catarsis***. La palabra griega «kátharsis» significa precisamente «limpieza, purificación, purga».

Siguiendo con nuestro ejemplo, la discusión sobre el valor llega a un punto en el que Laques dice a Sócrates:

> «Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, *se apodera de mí un cierto ardor* por la discusión ante lo tratado, y de verdad *me irrito,* al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no se cómo hace un momento *se me ha escabullido,* de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste».

A lo cual Sócrates responde:

> «Desde luego, amigo mío, el buen cazador debe proseguir la persecución y no dejarla».

Sometida a catarsis, el alma se encuentra ahora en verdad *libre de sus errores, vacía para recibir la verdad.* El alma ya está, entonces, preñada de la verdad: ahora sabe que no sabe... ahora sabe que su *logos* no es el *Logos,* y debe entonces «darlo a luz», hacerlo venir a la presencia. ¿Pero cómo?

2) Segunda etapa o momento: ***La mayéutica.***

Si la refutación representa un momento que podríamos denominar *negativo* en la pedagogía socrática, la mayéutica representa entonces su momento *positivo.*

La palabra griega «maieutiké» significa el arte de partear o de ayudar a dar a luz.

La madre de Sócrates, de nombre Fenareta, era partera, y él piensa de sí mismo que también se dedica al arte obstétrico como su madre. En efecto, así como la comadrona se ocupa de *ayudar al cuerpo* a dar a luz, pero ella misma no es la luz; del mismo modo el arte de Sócrates consiste en *ayudar al alma* de los interrogados a dar a luz los conocimientos de los que están grávidas, y no en proporcionárselos él mismo mediante exhortaciones.

Dice Sócrates en el *Teetetos* de Platón (148s.):

> «Mi arte [de partear] se caracteriza por lo siguiente: (...) *Pregunto* a los demás, pero *no contesto nada* (...) es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos quienes *por sí mismos hallaron* muchas y bellas cosas *que ya poseían*».

Y dice también en el *Menón* de Platón (84s.):

> «Mira cómo este joven contesta buscando conmigo y cómo consigue encontrar... mientras que yo no hago más que interrogarlo, sin enseñarle nada. Observa si alguna vez hallas que le enseño o le muestro algo en lugar de preguntarle, simplemente, acerca de lo que por sí mismo piensa. Y por eso sucede que tiene ciencia, *si se le pregunta de manera verdadera,* y la extrae de su interior, sin que nadie le enseñe».

Como imperativo categórico para todo buen maestro, Sócrates asume con la fuerza de una obligación impuesta por Dios el abstenerse de la enseñanza dogmática.

No alecciona, interroga.

Pero no interroga de cualquier forma, sino *de manera verdadera.* Con esto Sócrates quiere señalar que la interrogación *verdadera* del verdadero maestro es en realidad un método de enseñanza *activa,* que se ejerce sin que lo parezca; es decir, operando como estímulo y guía para la investigación.

Observemos la *intensidad* del dinamismo de este fragmento de la discusión con Laques, a la que Sócrates trajo otro interlocutor, Nicias. El maestro modera a ambos, los interroga y no los alecciona:

> Sócrates: ¿Quieres, pues, que invitemos a Nicias a nuestra partida de caza, por si es más diestro que nosotros?
>
> Laques: De acuerdo. ¿Cómo no?
>
> Sócrates: Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida, si tienes alguna fuerza. Ya ves cuán atrapados están nuestros intentos. Tú di lo que crees que es el valor, líbranos de nuestro apuro y asegura con tu palabra lo que piensas.
>
> (... ... ...)
>
> Sócrates: Venga, pues, contéstale, Nicias, ¿qué clase de saber sería el valor, según tu propuesta? Porque, sin duda, no se trata del saber tocar la flauta.
>
> Nicias: En modo alguno.
>
> (... ... ...)
>
> Sócrates: ¿Pues qué ciencia es ésa y cuál es su objeto?
>
> Laques: Muy bien, la pregunta, Sócrates; pero que nos diga cuál es esa ciencia.
>
> Nicias: Yo digo, Laques, que ésa es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todo lo demás.
>
> Laques: ¡Cuán absurdo es lo que dice, Sócrates!
>
> Sócrates: ¿A qué te refieres al decir esto, Laques?
>
> Laques: ¿A qué? La sabiduría es, ciertamente, algo aparte del valor.
>
> Sócrates: Nicias afirma que no.
>
> Laques: ¡Desde luego que no es lo que afirma, por Zeus! En eso dice tonterías.
>
> Sócrates: Entonces enseñémosle, pero no le insultemos.

> Nicias: Lo que me parece que pasa, Sócrates, es que Laques desea que quede en evidencia que yo respondo bobadas, porque él ha quedado tan al descubierto hace poco.
>
> Laques: Desde luego, Nicias, que dices bobadas, e intentaré demostrarlo. ¿Por de pronto, en las enfermedades no son los médicos los que conocen los peligros? ¿Es que te parece que los valientes los conocen? ¿O llamas tú valientes a los médicos?
>
> Nicias: De ningún modo.
>
> Laques: Tampoco, a los agricultores. Aunque en la agricultura ellos, sin duda, conocen las cosas que temer, también todos los demás artesanos saben lo que hay que temer y lo que es seguro en sus oficios respectivos. Pero en nada son, por eso, éstos más valientes.
>
> Sócrates: ¿Qué te parece lo que dice Laques, Nicias? Parece, desde luego, que es importante.
>
> Laques: Tal vez es importante, pero no es cierto.
>
> Sócrates: ¿Cómo entonces? [...]

Por otra parte, el método socrático supone y afirma la existencia, en el interrogado, de *una potencia espiritual intrínseca* y, al convertirla de potencia en acto, tiene que considerar *que en su espíritu existe cierto saber congénito o bien cierta capacidad cognoscitiva que tiende por sí misma a realizarse.*

El conocimiento es así un fruto del esfuerzo de conquista expresado en la investigación personal, y no el vestigio pasivo de una inerte contemplación previamente «dada por otro».

En lo profundo, este modo de proceder se aleja de la palabrería manipuladora de los sofistas, buscando centrarse en lo más hondo de la interioridad humana, allí donde se des-oculta el *Logos* que Se-Dice en los decires del dia-*logos*.

Toda alma está *grávida* de conocimiento, y cada una *puede darlo a luz* mediante el diálogo.

Desde esta perspectiva Sócrates está afirmando que ese saber congénito no puede referirse al *mundo exterior o físico,* que se aprehende mediante la experiencia sensible, sino al propio *mundo interior humano o moral.*

El desplazamiento de la investigación del mundo natural (cosmogonía) al humano, que habían realizado ya los sofistas por motivos prácticos y de mera utilidad (fundamentalmente como preparación de los jóvenes para la vida política), vuelve a afirmarse en Sócrates por una exigencia esencialmente teórica y ético-religiosa. En efecto, *la ciencia tiene que ofrecer un carácter de universalidad, ser válida para todos,* mientras que la experiencia sensible es relativa a cada individuo y a su condición momentánea; lo cual es fuente de mudable opinión y no de ciencia firme.

Sócrates había observado que los contrastes recíprocos de todas las teorías naturalistas eran *opiniones* y no *ciencia*. En cambio, en lo que respecta a las cosas humanas, descubría en la conciencia misma de los hombres la existencia de *principios universales* (*logoi* o *lógia*, conceptos, leyes) alcanzables por el examen, la reflexión y la discusión. Por eso dialogaba con los atenienses buscando ***qué son*** las cosas de las que hablamos... Su investigación no quería versar sobre *lo mudable,* sino sobre *lo inmutable;* es decir, sobre *lo universal,* sobre lo que es *esencial,* porque sólo lo esencial es objeto de ciencia. Aristóteles dirá de Sócrates que «tenía razón en buscar las esencias (lo que *es* cada cosa), pues quería razonar, y el principio de los razonamientos está constituido por la esencia de las cosas» (Metafísica XIII, IV, 1078).

La esencia, lo universal, dice de *lo que hay de común* en las particularidades, representando así la unidad de la especie. En otras palabras, podemos decir que Sócrates *afirma vigorosamente la* ***exigencia de unidad*** *en el conocimiento verdadero.*

Esta exigencia se afirma en un doble sentido:

1) Con respecto a los *sujetos:*

La dialéctica socrática confía en la razón, y por eso tiene un eminente carácter positivo y constructivo. Está convencido de que mediante el dia-*logos* los hombres pueden investigar para «reunir» su *logos individual* en el *Logos universal.*

Los sofistas habían señalado el carácter subjetivo y relativista del logos individual; Sócrates, en cambio, quiere encontrar en la misma conciencia del sujeto no sólo la particularidad relativa, sino también la universalidad absoluta. ¿Cómo? Por medio de la posibilidad de *acuerdo* con las otras concien-

cias, operacionalizada mediante el ejercicio de la búsqueda común a través del diálogo.

Dice Sócrates en el *Menón* de Platón (86b):

> «Puesto que estamos de acuerdo en que debemos buscar lo que no sabemos, ¿quieres que tratemos de *buscar juntos* qué es la virtud?»

2) Con respecto a los *objetos:*

La búsqueda en común de la que habla Sócrates, introduce en la conquista humanista de los sofistas y en su principio de la pluralidad, una clara exigencia de objetividad y unidad universal.

¿Cómo es posible que un sujeto sea objetivo?

Pues bien, según Sócrates, la satisfacción de la exigencia de orientar la vida según el *Logos común* que planteara Heráclito, se puede alcanzar mediante el diálogo.

Dice el Fragmento N° 2 de Heráclito:

> «Es necesario *seguir lo que es común,* pues *lo común es lo que une.* Pero, aunque el Logos es común, la mayoría viven como si cada cual tuviera una inteligencia particular».

El Fragmento N° 50 se opone al subjetivismo:

> «No escuchándome *a mí,* sino al Logos, es sabio confesar que todas las cosas son uno».

Pero en tres Fragmentos se guarda de pretender una objetividad (Logos) sin subjetividad (logos):

> «El pensamiento *es común* a todos» (N° 113).
>
> «Los que quieren hablar con inteligencia deben apoyarse en *lo que es común,* como una ciudad en la ley, y aún con mayor firmeza. Ya que todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley, la divina que lo domina todo según le place, y lo rige todo y a todo excede» (N° 114).
>
> «Al alma *pertenece* el Logos, que se acrecienta *por sí mismo*» (N° 115).

Para Sócrates, entonces, no hay objeto sin sujeto y ello no nos arroja sin más a la relatividad del subjetivismo; es decir, que los hombres pueden encontrar lo subjetivo que *es* también objetivo, lo individual que *es* también universal, *mediante* la cooperación y la solidaridad investigativa de los distintos sujetos que dialogan, de modo tal que puedan llegar juntos a una *coincidencia recíproca.*

Así se obtiene la ***unidad de concepto*** a través de la *multiplicidad* de los sujetos y de las inteligencias particulares.

El método de investigación de Sócrates representa un encaminamiento a la doctrina ontológica de su discípulo Platón. En efecto, la *unidad de concepto* mentada en Sócrates, constituye la afirmación implícita de una cierta realidad objetiva «de ideas», cuya existencia y fuerza los hombres tienen que reconocer. La principal de estas ideas será la de **Bien**.

Antes de pasar a considerar el pensamiento de Platón, conviene detenernos todavía un poco en la idea de bien pensada por Sócrates...

Frente a la *ley exterior* de la Polis, que en su tiempo estaba en franca decadencia, Sócrates abre paso a la afirmación de una *ley interior...*

¿Qué es esa ley?

«Eukráteia», ***autodominio***, libertad interior...

Ciencia significa para Sócrates «dominio de sí mismo», autarquía. El conocimiento verdadero se convierte en una *convicción* que se desarrolla como *impulso motor y rector* de la acción práctica. Sabio no es el que «sabe mucho», sino quien «sabe regir su conducta». Sabiduría, entonces, es «saber vencerse a sí mismo»; ignorancia, en cambio, es «ser vencido por sí mismo».

Sabiduría es *frónesis* («prudencia», en griego); esto es, la razón orientadora de la vida concreta acorde a principios rectores (praxis). Visión clara y conducta consecuente. La ignorancia, entonces, es una «mala orientación» y no sólo un vicio intelectual.

¿A todos los hombres puede Sócrates ayudar igualmente a adquirir la sabiduría?

En principio si, pues todo hombre *podría* adquirir la sabiduría; pero en realidad ocurre que hay quienes quedan privados de la sabiduría... Por ejemplo, «quien se halla bajo el dominio de los placeres sensuales llega a ser por ellos impotente para hacer lo mejor», afirma Sócrates, pues «la intemperancia aleja a los hombres de la sabiduría... y los arroja a su opuesto». Con esto Sócrates admite la existencia de *disposiciones* favorables y desfavorables para la sabiduría, en el interior de las personas.

Hay tres clases de espíritus en relación con la posibilidad de adquirir sabiduría:

1) Hay una disposición *completamente negativa,* que genera una fuerte repulsa hacia la sabiduría.

2) Hay una disposición *neutra,* que se manifiesta como una falta de interés que impide obtener algún resultado útil.

3) Hay una disposición *favorable,* que significa una atracción espontánea y una simpatía recíproca entre maestro y discípulo, que constituye una fecunda condición comunicativa.

Ante estas disposiciones interiores, la refutación sirve para lograr una purificación interior de la que pueda seguirse un cambio en la disposición unitaria de la inteligencia y de la voluntad.

Sócrates elige a sus discípulos; es decir que *no se detiene a conversar con cualquier ateniense,* sino sólo con aquellos en quienes advierte la presencia de disposiciones que les permitan obtener algún provecho de su conversación. ¿Quiénes son, en general, esos interlocutores con buenas disposiciones? Pues como expresa Platón en la *Apología de Sócrates:* aquellos que tienen cuidado y preocupación del alma [frónesis], para *hacerla mejor*, intelectual y moralmente, al mismo tiempo y por el mismo *proceso activo* de purificación y perfeccionamiento.

En este proceso activo del alma para mejorarla consiste el concepto socrático de **virtud**, que se identifica con el de **felicidad**, significando entonces el ***obrar bien*** y ***estar bien***. Por ello la ética socrática ha sido definida como *eudemonismo;* es decir, que su orientación esencial mantiene la tendencia común a toda la ética griega: el plantear el problema del bien como problema de la felicidad.

El *sabio*, el hombre *perfecto,* el *virtuoso,* es alguien colmado de felicidad y de satisfacción interior, y exento de toda turbación. Una vida así se denomina *eupraxía...* «una *buena* vida, *bien* vivida».

El sabio es quien ha adquirido una *autonomía* que lo libera de toda dependencia respecto de las cosas exteriores. Este es un punto de capital importancia para comprender cabalmente la moral socrática, donde la felicidad no viene de la «buena suerte», sino que surge como fruto del «obrar bien».

En esto Sócrates se diferencia del *utilitarismo* de los sofistas. Protágoras, por ejemplo, sostenía un *pragmatismo* que negaba toda valoración teórica relativa a la verdad de las opiniones y sólo admitía una valoración práctica relativa a su utilidad. Sócrates, al contrario, quiere demostrar que debe reconocerse que la palabra decisiva corresponde al conocimiento racional de la verdad, a la ciencia, que es la que domina y reina, y la que no se deja arrastrar servilmente en todas direcciones por los impulsos.

El utilitarismo convierte al hombre en *esclavo* de los bienes exteriores, en franca oposición a la exigencia socrática de autonomía.

El afán por los placeres (hedonismo), destruye su mismo goce y representa *la mayor de las esclavitudes;* pues aleja al intemperante del *mayor de los bienes* (la sabiduría) y lo arroja hacia su opuesto, llevándolo a elegir el mal en lugar del bien.

Según Sócrates, el sabio ha de esforzarse por traducir en la vida y en la acción cotidianas, sus convicciones teóricas.

Un adagio popular dice: «Quien no vive como piensa, acabará pensando como vive».

Feliz es el hombre que llena toda su vida con la conciencia de que su labor cotidiana es convertirse en mejor a sí mismo, y en ayudar a sus amigos a purificarse y mejorarse.

Purificar y educar los espíritus son, para Sócrates, un único ejercicio continuo de ***amor***... Ayudar a otros a sacar adelante un proceso de mejora personal *es una misión sagrada,* es la manifestación más clara de la ***bondad.*** Así surge el concepto de la vida entendida como *misión de bien;* es decir, como servicio a la autoconciencia y al autodominio propio y de los demás. Tal servicio se concreta en un incesante escrutinio de sí mismo (docencia) para conocerse intelectual y moralmente, para así advertir los propios límites y falencias, y desde allí poder mejorarse...

Sin embargo, en el año 399 se desencadena una verdadera tormenta sobre Sócrates. Tres ciudadanos: Meleto, Licón y Ánito —un poeta, un orador y

un mercader y político influyente— se convierten en portavoces de las sospechas y de la hostilidad ya difundida contra Sócrates hasta acabar denunciándolo bajo la acusación de corromper a la juventud, de haberlos vuelto contra sus padres, corrompiendo así el tejido social de Atenas, y de negar a los dioses patrios.

Pena solicitada para él: la muerte.

Muchos eran los atenienses que, a lo largo de los años, Sócrates había interrogado en las calles. Muchos eran los que ya estaban hartos de este «hombrecito» *tan alejado del ideal de belleza griego, era un defectuoso, una verdadera afrenta pública:* de baja estatura, calvo y con barba, de andar tambaleante, nariz chata, grandes labios y prominentes ojos hinchados, asentados bajo un par de cejas ingobernables que, además, se vestía con un manto sucio... «¿Cómo podía *sentirse capaz* de deambular por las calles hablando como hablaba a los ciudadanos de tan espléndida ciudad?». «¡Era un excéntrico exasperante!».

Los atenienses recelaban de él cada vez más, y le guardaban rencor por haberles hecho patente su inconsistencia e ignorancia. Incluso a veces le ocurrió que algún discípulo suyo, avergonzado en una discusión, se sintió impulsado a rehuir a su maestro y hasta a desearle la muerte. A muchos otros les surge una enemistad incomprensiva, cargada de sospechas y resentimientos. A tal punto crece su impopularidad que en la obra teatral «La nubes», Aristófanes hace de Sócrates una presentación sumamente hostil.

¡Pena de muerte! A los setenta años Sócrates se encuentra en el ojo del huracán.

Lo juzga un jurado mediocre —el Tribunal de los Heliastas—, integrado por ancianos y lisiados de guerra que veían en el trabajo de «jurado» una cómoda fuente de ingresos adicionales. Los únicos requisitos para integrar el jurado eran la ciudadanía, estar en su sano juicio y no tener deudas. Eran hombres sin suficiente conocimiento de leyes relevantes y no recibían ninguna instrucción sobre el modo de alcanzar un veredicto. Además, los propios miembros del jurado de Sócrates tenían encendidos prejuicios contra él.

Sócrates comprendió que no tenía ninguna posibilidad. Carecía incluso de tiempo para presentar debidamente sus argumentos, pues los acusados só-

lo disponían de unos pocos minutos para dirigirse al jurado. Según nos narra Platón en la *Apología,* Sócrates les dice:

> «Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convenceros a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco tiempo no es fácil liberarse de grandes calumnias».

Debió ser difícil tener presente esos condicionantes. Además, conocía bien la mente de aquellos atenienses con los que había conversado durante tantos años, y sabía que en ese Tribunal no se estaba buscando la verdad.

Sócrates no era terco. Poseía la convicción del hombre racional... Sabía que la desaprobación ajena podría matarle, pero sabía que ello no demostraría que él estuviese equivocado.

Por supuesto que si hubiese renegado de su filosofía habría salvado su vida, pero su intransigencia le hizo tirar la oportunidad por la borda. Su profunda coherencia personal le impedía transigir.

El magistrado solicitó un segundo y definitivo veredicto, y el jurado lo condenó a muerte.

Lo encerraron en una oscura prisión, en la cual podía escuchar a los atenienses burlándose de él en la calle. Asimismo, la ejecución no fue inmediata, sino que se demoró. Esa demora le permitió granjearse la simpatía del guardián de la prisión, el cual le permitió recibir la visita de sus familiares, discípulos y amigos.

Le aconsejaron fugarse, pero se negó. El Tribunal interior de su conciencia, superior a cualquier otro, no le permitió disminuir su profundo respeto a la majestad de la ley.

Cuando llegó el día señalado, Sócrates fue el único que mantuvo la calma en aquella celda. Su mujer Jantipa y sus tres hijos, tuvieron que ser retirados del recinto a causa de su conmoción. Sus discípulos y amigos, rompieron a llorar. A su tiempo llegó el verdugo, que traía una copa de cicuta triturada. Lo recibió sin inmutarse, e incluso con buen humor. El filósofo, según nos relata Platón, «alzó la copa y muy diestra y serenamente, la apuró de un trago». Luego imploró a sus amigos que se calmaran, se levantó y caminó

por la celda para que el veneno hiciese efecto. Cuando comenzaron a pesarle las piernas, se tumbó boca arriba y, conforme avanzaba el veneno, fue perdiendo la conciencia de forma gradual. Su respiración se hizo lenta, sus ojos quedaron inmóviles y expiró.

> «Tenerle miedo a la muerte —dice Sócrates en la *Apología*— significa imaginar que sabemos lo que no sabemos; pues acerca de ella lo ignoramos todo, y tampoco sabemos si no es un gran bien para nosotros.
>
> O es una desaparición de la conciencia, un sueño sin ensueños que nada tiene de pavoroso, o bien es un viaje del alma al país de los muertos, y entonces ¡qué alegría poder continuar el diálogo con los grandes hombres de antaño!».

***

Adrede nos hemos extendido en la exposición sobre Sócrates porque ha sido, en su pensamiento y en su acción, una personificación incomparable de la más genuina libertad espiritual del hombre frente a las propias limitaciones y frente a los condicionamientos sociales, y en esto consiste la perennidad de su enseñanza.

2.B.- Las Ideas: Platón.

Aristokles, apodado «Platón» (428-348 AC), fue discípulo de Sócrates desde los 20 años de edad. Con seguridad ha sido su discípulo más destacado y el de mayor trascendencia. Su influencia en el pensamiento filosófico, científico, político y religioso, así como sobre el arte, es literalmente inconmensurable; tanto, que —en palabras de Adolfo Carpio— trazar la historia de la influencia de Platón hasta nuestros días equivaldría a hacer la historia entera de la cultura occidental. De ahí que también podamos afirmar que su pensamiento es «actual»; es decir, que conserva plena *vigencia,* pues aún es vigoroso y tiene mucho para decir y enseñar a nuestro tiempo...

Es innegable que su doctrina de las ideas (el idealismo platónico) ejerció un influjo decisivo en toda la filosofía occidental posterior, y hasta nuestros días.

Por un lado, Platón pensó la realidad mucho más allá de lo que a nuestros sentidos les es dado captar (pensamiento *meta*-físico).

Pero, por otro lado —como señala Martin Heidegger en su «Carta sobre el Humanismo»— desde Platón y la sofística, se comienza a abandonar el Ser como elemento del pensar y es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación. La amplitud del Ser comienza a quedar contenida en una sistematización creciente del pensamiento. El lenguaje es atrapado por la gramática. El pensar comienza a ser sometido a un procedimiento técnico de teorización que pone la reflexión al servicio del hacer y fabricar. La Filosofía se siente atenazada por el temor de perder su prestigio y valor si no se eleva a sí misma al rango de ciencia; lo cual equivale al abandono de la esencia del pensar. Se juzga entonces el pensar conforme a un criterio inadecuado, que va a ir colocándolo en el «dique seco» en el que actualmente se encuentra...

En su época más grande los griegos pensaron sin necesidad de ponerle títulos al pensar: «lógica», «ética», «física». Con Platón, el pensar comienza a alejarse de su elemento (el pensar originario) y comienza a transformarse en «instrumento de formación»; esto es, en «asunto de escuela». Desde el año 360 se dedicó exclusivamente a la dirección de la *Academia,* fundada por él en el año 387.

Paulatinamente, la Filosofía se irá transformando en una mera *técnica* de explicación de las cosas... Gradualmente dejará de ser un pensar que se dispone a recibir la gratuidad del Ser, para convertirse en un instrumento de dominación sobre lo ente, acorde al calculado dictamen (cada vez más riguroso) de nuestro querer-hacer.

Aunque Platón no es un filósofo «sistemático», sin embargo, su labor académica sentó las bases para la posibilidad de un «filosofar sistematizado» en diversas disciplinas.

Habíamos señalado en el título precedente que el método de investigación interrogativa de Sócrates representa un encaminamiento a la doctrina ontológica de Platón; pues, en efecto, la *unidad de concepto* que Sócrates afirma, constituye la afirmación implícita de una cierta *realidad objetiva* «de ideas», cuya existencia y fuerza los hombres tienen que reconocer, más allá de sus subjetivas opiniones.

Ahora bien, la filosofía platónica no persigue un fin meramente teórico. Como en la filosofía de su maestro, también en Platón encontramos el afán por encontrar un ***camino de superación personal.*** Tal camino consistirá en

trabajar por *desencadenarse* de todo aquello que nos «limita» para llegar a ser los humanos plenos que «idealmente» estamos llamados a ser...

Siguiendo a Sócrates, Platón se aventuró al camino interior propuesto por su maestro y arribó a un puerto de ideas dominantes que no resplandecen afuera —en el mundo sombrío de las meras apariencias sensibles— sino adentro, en la luminosidad interior del alma. No es ésta una luminosidad subjetivista, sino ontológica; es decir, la luminosidad del Logos...

Para ser libre, el hombre está moralmente obligado a purificarse de los requerimientos distractores de un tipo de vida social que lo sujeta a «pautas» que bien podrían compararse a las cadenas que retienen a un prisionero en el fondo de una oscura caverna. Una vez liberado, el prisionero ha de trabajar por ascender remontando su propia existencia hacia la claridad de una Luz estable que brilla más allá del devenir de lo sensible... En efecto, Platón —siguiendo a Sócrates— está persuadido de que el verdadero saber no puede referirse a lo que cambia, sino a lo permanente; no a lo múltiple, sino a lo uno. Ese algo *invariable y uno* lo había encontrado Sócrates en el *Logos* del concepto que sale a luz mediante el dia-*logos.* Pero Platón critica a su maestro dos cosas:

1) El que no haya aclarado suficientemente la naturaleza del concepto.

2) Que haya limitado el examen del concepto al campo moral.

Ante ello, Platón se propone dos cosas: *precisar* el modo de ser de los conceptos, e *investigar* todo su dominio: no sólo los conceptos éticos, sino también los matemáticos, los metafísicos, etc.

Ahora bien, como lo permanente e inmutable de los conceptos no se encuentra en el mundo de lo sensible (singularizado y múltiple), Platón postula «otro mundo», el denominado «mundo de las ideas» o mundo *inteligible,* del cual el mundo sensible no es más que copia e imitación. La postulación no es caprichosa. En efecto, si en las cosas advertimos unidad y multiplicidad; resulta entonces lógico que este mundo sensible se fundamente en la multiplicidad (Díada: lo que no es uno, sino contrarios) y que la unidad sea fundamento del mundo de las ideas (Únitas). Luego, ambos mundos definen la realidad tal cual la conocemos. Estos dos mundos —el de lo sensible y el de las ideas— definen dos *órdenes del ser,* de los cuales se siguen dos modos principales de conocimiento: la *doxa* (mera opinión) y la *epistéme* (ciencia, sabiduría). El conocimiento propiamente dicho es el de la ciencia, y para alcanzarlo el alma debe: primero *purificarse* de las opiniones (de la

mera imaginación —*eikasía*— y de las creencias —*pístis*—), y luego *ascender* hacia el conocimiento más esclarecido (el entendimiento —*diánoia*— de las ideas matemáticas, y la inteligencia —*nóesis*— de las ideas morales y metafísicas).

Los caminos para lograr esta purificación y ascención son dos: el ***amor*** y la ***metafísica***.

a) *Por medio del amor:*

Atraído por la Belleza —por lo que hay de más noble— el espíritu supera las tendencias que lo empujan hacia lo bajo, hacia lo meramente sensible. El *vuelo* de este amor está en la búsqueda de la belleza y del saber. En efecto, la *ascención* del conocimiento viene puesta en marcha por el *amor* (eros); es decir, por su ansia de perfección...

Ese *ansia* proviene del hecho de que el alma se había hallado ya una vez en la serena contemplación de las ideas en su preexistencia, antes de ser desterrada a esta existencia corporal. El conocimiento verdadero es, por tanto, *recuerdo* (anamnesis), una reminiscencia.

b) *Por medio de la metafísica:*

Aquí el hombre recupera la *visión pura* de las cosas mediante un discurso conceptual, *dialéctico*. Consiste este discurso en un modo de razonar de tipo estético; esto es, por medio de armonías y proporciones.

Dialéctica (dialektiké) significa literalmente *el arte de conversar,* y en Platón es el arte de *iluminar* progresivamente mediante discurso y contradicción la esencia de las cosas. La dialéctica es así un proceso de *esclarecimiento* de la esencia de las cosas por el entendimiento, en un movimiento de vaivén entre la sensibilidad y la razón: el conocimiento comienza con ocasión de la experiencia sensible en el mundo, pero no se refiere a esto mismo, sino que es una *elevación* del alma espiritual (nous) a la esfera de lo suprasensible y así es un desasimiento o purificación (kathársis) de lo sensible, para llegar a la visión (theoría) puramente intelectual de las esencias.

Para Platón el filósofo persigue la sabiduría juntamente con otros hombres, pero no puede *esclarecer* su tema en una forma sistemática asegurada de

antemano, sino que sólo puede tratar de *dilucidarlo* dando vueltas en torno a él *en la forma interrogante del diálogo abierto...*

Echar *luz* sobre los pliegues más hondos de la vida para poder remontarla hacia las cumbres de sus posibilidades de realización, es la labor más noble del filósofo.

Para Platón, la eficacia del ***diálogo*** es irremplazable, pues implica la presencia de dos seres que tratan de comunicarse.

Sócrates *no había dejado nada escrito* (conocemos sus palabras fundamentalmente a través de los escritos de Platón), pues veía en ella el peligro de que los hombres tomen la escritura como «algo que habla», capaz de reemplazar al conocimiento. Se puede interrogar a un hombre, pero no se interroga a un libro. De este modo, la escritura no le parece a Sócrates el medio adecuado para aproximar mutuamente a los hombres, sino más bien aquel que los aleja, por su pretensión de substituir al *Logos* que sólo dilucida su verdad por rememoración, en el dia-*logos.*

El *logos* es un concepto sumamente importante en Sócrates y en Platón, por cuanto no es mera *expresión verbal* (palabra), sino, a la vez, el medio que nos vincula con lo que está en lo alto y que pertenece a los dioses, y el que nos encadena a lo que queda en la tierra y permanece con el común de los hombres. Él es, como el amor, *una especie de intermediario* entre los hombres y los dioses, encargado de transmitir a unos los mensajes de los otros; es, a la vez, rico y pobre, aprisionado entre lo inefable, y la charla trivial, donde se degrada. Su sentido original es sumamente amplio: «Logos», por un lado, es la *reunión* de lo *existente en* el Ser y, por otro, el lugar de la *participación* del *hombre en* el ser, la cual le permite tomar *posición con respecto a* sí mismo y al mundo...

Nótese que todas las obras de Platón, excepto la *Apología de Sócrates* y las *Cartas,* son *Diálogos,* en la mayor parte de los cuales es Sócrates el personaje que lleva la voz cantante.

Con el método dialéctico —dialogando— se va operando un ahondamiento de contacto vivo por la palabra (logos), sin dogmatismos, que sólo pretende llevar al hombre al encuentro con el Ser que él es, en un ejercicio de búsqueda común (*dia*-logos).

De este modo, la dialéctica (entendida en Platón como razonamiento metódico y ajustado lógicamente) es un esfuerzo para ***participar*** en lo que viene de lo alto y, en el momento en que se ejerce en el diálogo, apunta a provocar en el interlocutor esa *anámnesis* (o recuerdo) capaz de hacerle reencontrar la *Luz* que su alma contempló frente a frente antes de nacer en esta vida, cuando acompañaba a los dioses en su cortejo.

De aquella *Luz,* el alma —desde que perdió las alas y cayó prisionera en este cuerpo, en el dominio de lo sensible— no tiene más que un mero vislumbre.

Para explicar estas cosas, Platón echa mano de un recurso retórico: la alegoría.

El Libro VII de su obra sobre la *República,* comienza con uno de los textos más célebres de Platón: ***La alegoría de la caverna...*** Vale recordar aquí sus párrafos centrales:

> — Ahora, continué, imaginate nuestra naturaleza, por lo que se refiere a la ciencia, y a la ignorancia, mediante la siguiente escena. Imagina unos hombres en una habitación subterránea en forma de caverna con una gran abertura del lado de la luz. Se encuentran en ella desde su niñez, sujetos por cadenas que les inmovilizan las piernas y el cuello, de tal manera que no pueden ni cambiar de sitio ni volver la cabeza, y no ven más que lo que está delante de ellos. La luz les viene de un fuego encendido a una cierta distancia detrás de ellos sobre una eminencia del terreno. Entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino elevado, a lo largo del cual debes imaginar un pequeño muro semejante a las barreras que los ilusionistas levantan entre ellos y los espectadores y por encima de las cuales muestran sus prodigios.
>
> — Ya lo veo, dijo [Glaucón].
>
> — Piensa ahora que a lo largo de este muro unos hombres llevan objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, y de mil formas distintas, de manera que aparecen por encima del muro. Y naturalmente entre los hombres que pasan, unos hablan y otros no dicen nada.
>
> — Es esta una extraña escena y unos extraños prisioneros, dijo.
>
> — Se parecen a nosotros, respondí. Y ante todo, ¿crees que en esta situación verán otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado que unas sombras proyectadas por la luz del fuego sobre el fondo de la caverna que está frente a ellos?

— No, puesto que se ven forzados a mantener toda su vida la cabeza inmóvil.

— ¿Y no ocurre lo mismo con los objetos que pasan por detrás de ellos?

— Sin duda.

— Y si estos hombres pudiesen conversar entre sí, ¿no crees que creerían nombrar a las cosas en sí nombrando las sombras que ven pasar?

— Necesariamente.

— Y si hubiese un eco que devolviese los sonidos desde el fondo de la prisión, cada vez que hablase uno de los que pasan, ¿no creerían que oyen hablar a la sombra misma que pasa ante sus ojos?

— Sí, por Zeus, exclamó.

— En resumen, ¿estos prisioneros no atribuirán realidad más que a estas sombras?

— Es inevitable.

— Supongamos ahora que se les libre de sus cadenas y se les cure de su error; mira lo que resultaría naturalmente de la nueva situación en que vamos a colocarlos. Liberamos a uno de estos prisioneros. Le obligamos a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar hacia el lado de la luz: no podrá hacer nada de esto sin sufrir, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras antes veía. Te pregunto qué podrá responder si alguien le dice que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos más reales, ve con más perfección; y si por último, mostrándole cada objeto a medida que pasa, se le obligase a fuerza de preguntas a decir qué es, ¿no crees que se encontrará en un apuro, y que le parecerá más verdadero lo que veía antes que lo que ahora le muestran?

— Sin duda, dijo.

— Y si se le obliga a mirar la misma luz, ¿no se le dañarían los ojos? ¿No apartará su mirada de ella para dirigirla a esas sombras que mira sin esfuerzo? ¿No creerá que estas sombras son realmente más visibles que los objetos que le enseñan?

— Seguramente.

— Y si ahora lo arrancamos de su caverna a viva fuerza y lo llevamos por el sendero áspero y escarpado hasta la claridad del sol, ¿esta violencia no

provocará sus quejas y su cólera? Y cuando esté ya a pleno sol, deslumbrado por su resplandor, ¿podrá ver alguno de los objetos que llamamos verdaderos?

— No podrá, al menos los primeros instantes.

— Sus ojos deberán acostumbrarse poco a poco a esta región superior. Lo que más fácilmente verá al principio serán las sombras, después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejadas en las aguas, y por último los objetos mismos. De ahí dirigirá sus miradas al cielo, y soportará más fácilmente la vista del cielo durante la noche, cuando contemple la luna y las estrellas, que durante el día el sol y su resplandor.

— Así lo creo.

— Y creo que al fin podrá no sólo ver al sol reflejado en las aguas o en cualquier otra parte, sino contemplarlo a él mismo en su verdadero asiento.

— Indudablemente.

— Después de esto, poniéndose a pensar, llegará a la conclusión de que el sol produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y es en cierto modo la causa de lo que ellos veían en la caverna.

— Es evidente que llegará a esta conclusión siguiendo estos pasos.

— Y al acordarse entonces de su primera habitación y de sus conocimientos allí y de sus compañeros de cautiverio, ¿no se sentirá feliz por su cambio y no compadecerá a los otros?

— Ciertamente.

— Y si en su vida anterior hubiese habido honores, alabanzas, recompensas públicas establecidas entre ellos para aquel que observase mejor las sombras a su paso, que recordase mejor en qué orden acostumbran a precederse, a seguirse o a aparecer juntas y que por ello fuese el más hábil en pronosticar su aparición, ¿crees que el hombre del que hablamos sentiría nostalgia de estas distinciones, y envidiaría a los más señalados por sus honores o autoridad entre sus compañeros de cautiverio? ¿No crees más bien que será como el héroe de Homero y preferirá mil veces no ser más «que un mozo de labranza al servicio de un pobre campesino» y sufrir todos los males posibles antes que volver a su primera ilusión y vivir como vivía?

> — No dudo que estaría dispuesto a sufrirlo todo antes que vivir como anteriormente.
>
> — Imagina ahora que este hombre vuelva a la caverna y se siente en su antiguo lugar. ¿No se le quedarían los ojos como cegados por este paso súbito a la obscuridad?
>
> — Sí, no hay duda.
>
> — Y si, mientras su vista aún está confusa, antes de que sus ojos se hayan acomodado de nuevo a la obscuridad, tuviese que dar su opinión sobre estas sombras y discutir sobre ellas con sus compañeros que no han abandonado el cautiverio, ¿no les daría que reír? ¿No dirán que por haber subido al exterior ha perdido la vista, y no vale la pena intentar la ascensión? Y si alguien intentase desatarlos y llevarlos allí, ¿no lo matarían, si pudiesen cogerlo y matarlo?
>
> — Es muy probable.
>
> — Esta es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de nuestra condición. La caverna subterránea es el mundo visible. El fuego que la ilumina, es la luz del sol. Este prisionero que sube a la región superior y contempla sus maravillas, es el alma que se eleva al mundo inteligible. Esto es lo que yo pienso, ya que quieres conocerlo; sólo Dios sabe si es verdad. En todo caso, yo creo que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero que no podemos contemplar sin concluir que ella es la causa de todo lo bello y bueno que existe. Que en el mundo visible es ella la que produce la luz y el astro de la que procede. Que en el mundo inteligible es ella también la que produce la verdad y la inteligencia. Y por último que es necesario mantener los ojos fijos en esta idea para conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada como en la pública.
>
> — Yo también lo veo de esta manera, dijo Glaucón, hasta el punto de que puedo seguirte. (...)

En esta alegoría, los prisioneros son nuestra imagen, y la prisión (una caverna oscura) es el mundo sensible, finito y contingente.

Las auténticas realidades las constituyen el mundo inteligible, nuestra alma debe realizar un movimiento de *conversión*, pues los ojos de los prisioneros están ya muy habituados a la penumbra de la caverna y el camino a la luz se les hace doloroso, por eso algunos deciden permanecer seducidos por las

sombras de los seres particulares y múltiples [*no se deshacen nunca de lo sensible* (el cuerpo y los intereses mundanos)].

Estos dos mundos (el sensible y el inteligible), suscitan en los hombres dos actitudes que Platón personificará en:

a) Los denominados *hijos de la tierra,* quienes son los materialistas que intentan traer a la tierra lo que está unido al cielo y a lo invisible; para ellos, el cuerpo (*soma*) y la existencia (*ousía*) son idénticos.

b) Y los *amigos de las ideas*, quienes, por el contrario, se defienden luchando por demostrar que ciertas ideas inteligibles e incorpóreas son la verdadera existencia.

Los primeros, en consecuencia, pretenden fijar el Ser en la tierra; los segundos, se niegan a hacerlo depender de lo mudable y de agotarlo en lo sensible.

El Ser se halla entre ambos extremos, ya que surgido del cielo, habita igualmente en la tierra. Semeja esto al sol, fuente del *devenir* de todas las cosas que cambian, aunque él mismo no sea el devenir. Tratar de colmar ese *más allá* de la existencia y de la esencia de donde todas las cosas extraen las suyas, es la tarea del logos humano.

Es una tarea a la vez necesaria e imposible...

Necesaria, porque el logos debe ser siempre un llamamiento al bien y recuerdo del Bien.

Imposible, puesto que ese Bien permanece siempre *más allá* de todo lo que el hombre puede alcanzar.

Por eso, en Platón, la tarea de brindar algún medio de acceso hacia ese algo inaccesible por el cual pensamos, pero al que no podemos contener en nuestros conceptos, quedará confiada al *mito.*

En Platón, siempre próximo en su lejanía, el mundo inteligible no es una especie de reproducción o paradigma del mundo sensible en el sentido propio, sino que ese mundo sensible es visto ***a través del espíritu por el espíritu mismo;*** es decir, *esclarecido a la luz moral, y rescatado así de su contingencia, que toma un significado y una realidad superiores por la relación en que es colocado con respecto al Bien concebido, querido y puesto como el único Ser digno de ese nombre*. El Ser, entonces, es siempre independiente, fundado en sí mismo, eternamente el mismo y en sí mismo.

Con esta postura Platón recupera algunos rasgos del ser inmóvil de Parménides, pero ha planteado después de Parménides, y en una perspectiva muy diferente, el problema de *las relaciones* entre el Ser y el conocer.

Si el Ser está «puesto» *siendo* ente, ¿cómo se dejará penetrar por el conocimiento que un hombre podría tener de él? Si la realidad es conocida *a través del espíritu y por el espíritu mismo,* ¿puede decirse, entonces, que no hay ningún Ser independiente de quien piensa y al cual se refiere su pensamiento?

Para Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas». Pero para Platón «Dios es la medida de todas las cosas»; por lo tanto, un largo y difícil camino de purificación debe conducirnos a esa realidad *divinamente fundada.*

Lo sensible es real sólo en cuanto es un reflejo participado de la verdadera realidad que resplandece en el divino mundo de las ideas. Así, si una cosa es bella, resulta que lo ha de ser porque hay algo que otorga su belleza a las cosas bellas; es la presencia de *lo bello en sí* lo que confiere la belleza a aquello que conocemos como bello.

El concepto clave en la relación de los seres contingentes con un Ser absoluto y necesario es aquí el de ***participación***.

Platón entiende por participación, la relación *copia-arquetipo* del ente particular con la idea que se refleja en él. La idea confiere a las cosas (les participa) un *ser relativo,* una consistencia *relativa;* es decir, no-necesaria.

En la concepción platónica, entonces, la participación es como un «puente» en la separación del ente particular con la idea.

La pregunta que subyace aquí es: *¿cómo logramos comunicarnos con lo inteligible?* Como hemos visto en la alegoría de la caverna, la condición del hombre es tal que se halla en la encrucijada de lo visible que lo ciega (el mundo sensible: los requerimientos de su cuerpo y los intereses mundanos) y una luz que también lo deslumbra (el Bien: la Idea de las ideas), que ilumina el mundo inteligible.

Platón puntualiza que las cosas múltiples son vistas y no concebidas, y que las ideas son concebidas y no vistas. En el fondo, aquí se está afirmando que la evidencia no viene de las cosas, sino del entendimiento.

Pero, entonces, ¿de dónde viene esta *luz* del entendimiento? No puede venir del mismo sujeto, puesto que cada hombre es un ser particular. Con lo cual Platón concluye que ***son innatas,*** o sea que no se las debemos a mensa-

jes sensibles recibidos por nuestro organismo. Es así necesario entender que tales ideas han nacido *con*-migo y no *de* mi. En otras palabras, el hombre no tiene ideas *porque piensa,* sino que piensa *porque tiene ideas.*

Ahora bien: ¿cómo es posible la multiplicidad de lo inteligible junto con la unidad de la idea? La respuesta es siempre la misma: ***por participación***. Pero ¿participación de qué? y ¿cómo?

Lo explica Platón diciendo que *lo Uno* es el Ser, y que *lo otro* (las cosas que difieren de lo Uno) tiene *partes*. Pero, ¿qué partes habrían de tener las cosas sino la de cierto Uno, al que solemos llamar todo, unidad, conjunto, etc.? *Lo otro,* entonces, participa simultáneamente de lo múltiple y de lo Uno.

El mundo no es ya el lugar de una *auténtica realización* y de la única realidad, sino tan solo copia, reflejo y ocultación de «otra realidad»: la realidad de la ***Idea*** (idealismo ontológico).

Lo múltiple es, en consecuencia, a la vez finito e infinito, semejante y desemejante a sí mismo, movimiento y reposo: *posee todos los contrarios...*

Platón observa que, de otro modo, lo múltiple que no fuera más que múltiple y lo Uno que no fuera más que Uno, no podrían ser conocidos.

La multiplicidad implica un Uno-múltiple; y lo Uno no es menos completo porque tenga partes. Tanto la unidad como la multiplicidad, se encuentran en la *idea* de Platón, porque esta idea es la ***forma estable suprasensible*** de lo que se ve en la experiencia cambiante de los sentidos (el arquetipo).

Platón distingue así dos sectores del Ser: el sector participante, que es el de las cosas sensibles, individuales y perecederas (mundo sensible), y el sector de la esencia y del Ser-ideal, suprasensible, estable y supraindividual (mundo inteligible). Así queda fundamentada la metafísica platónica.

Ahora bien, respecto del ser contingente en general, su participación en la multiplicidad de lo Uno es lo que permite a lo otro ser un real *cada uno* y *eso mismo*, en cuanto participa también de lo Uno.

En el mundo ideal hay una acción de lo Uno que hace que las multiplicidades aparezcan como unidades. Y así, si lo otro, que difiere de lo Uno, puede ser colocado en especies de conjuntos, que son unidades determinadas, ello es posible porque participa de lo Uno. En definitiva, si no se postula lo Uno, lo múltiple tampoco es, y todo se desvanecería por carecer de fundamento.

En suma: lo que Platón ha transmitido a la tradición filosófica y teológica del mundo occidental, es la existencia no sólo de *un saber* (Sócrates), sino de una *realidad* metafísica (la idea), *más real que lo meramente captado por los sentidos*.

Existen, por tanto, *grados* de realidad porque existe la Realidad Suprema, *divina*, que es el *fundamento* de todo lo que existe *de bueno y de bello* en este mundo.

En otras palabras: no hay entes de primera y de segunda categoría, todo lo que existe es lo que es por participación... Nada ni nadie está excluido de la amplitud del Ser que se dona como participación. El Ser da de su propia plenitud. Todo lo que existe está integrado en la luminosa bondad y belleza de lo Uno. Pero para verlo, hay que agudizar la mirada y dilatarla dialogando...

2.c.- Las sustancias: Aristóteles.

Aristóteles (384-322 AC) es el discípulo de Platón por excelencia. Pero no se limitó a repetir a su maestro, sino que creó un sistema filosófico del todo nuevo. La importancia de Aristóteles, como la de Platón, consiste en que estos dos pensadores constituyen dos tipos clásicos del filosofar.

En efecto, Platón representa al *idealista;* es decir, al hombre que tiene su pensamiento dirigido a «otro mundo», que no es este mundo sensible, sino un mundo perfecto, de idealidades eternas y absolutamente excelentes y bellas.

Aristóteles, en cambio, representa la actitud *realista* del pensamiento, porque para él el verdadero Ser no se halla en aquel transmundo de las ideas platónicas, sino en este mundo concreto en el que vivimos y nos movemos todos los días. El fresco vaticano «La escuela de Atenas», pintado por Rafael Sanzio en el siglo XVI, ofrece una clara expresión plástica de esta contraposición. En esa pintura, la mano de Platón dirige su dedo índice hacia lo alto, como apuntando al mundo de las ideas, en tanto que Aristóteles señala este mundo sensible y cotidiano que todos conocemos.

Como Platón, Aristóteles también reflexiona en torno a la «idea» de *lo universal;* pues afirma la posibilidad de una *penetración racional* de lo real, y sostiene que el único conocimiento verdadero es la captación intelectual de *lo esencial.*

Lo esencial es lo inmutable del ente, y es una dimensión de lo real que sólo puede ser accedida intelectualmente.

Pero Aristóteles no comparte con Platón la necesidad de establecer dos mundos. Considera innecesario e incorrecto el segregar las ideas o esencias de las cosas sensibles, convirtiéndolas en realidades independientes. De allí sus críticas a la teoría de las ideas de Platón, que pueden resumirse en cuatro puntos:

1) La filosofía platónica representa una innecesaria duplicación de las cosas. Platón, al afirmar que hay dos mundos en vez de uno solo, no sólo no logra resolver el problema metafísico, sino que lo complica. En efecto, al tener dos mundos, Platón tiene ahora *más* cosas que explicar...

Aristóteles, por el contrario, se rige por un principio de «economía» del pensamiento: *el número de los entes no ha de multiplicarse sin necesidad.* Esto significa que si se puede resolver un problema o explicar un fenómeno con un solo principio que resulte *suficente*, no hay por qué hacerlo con dos, tres, o más... La realidad es de por sí *compleja,* con lo cual, la explicación más simple (que no equivale a «simplificadora») es siempre preferible a la más complicada. La «simplificación» pretende reducir el todo a una de sus partes, mientras que «lo simple» atiende a la *amplia* unidad de lo diverso. Pensar «lo complejo» (con-*plexo*) es comprender el *entramado* de lo real; esto es, el *despliegue* del orden profundo que dispone las múltiples conexiones que constituyen lo real. En cambio «lo complicado» (con-*plegado*) no hace sino *enredar* las cosas (por exceso o por defecto de explicación), re-*plegándolas* en un determinado sector de lo razonable, y cancelando su des-*pliegue*.

2) La segunda crítica refiere a la manera como Platón intenta explicar la relación entre los dos mundos. Él dice que las cosas sensibles *participan* (son «copia») de una idea que es como su modelo; por ejemplo: un árbol individual que vemos en el campo, es «copia» de la idea universal de Árbol. Aristóteles señala que los términos «participación», «copia» o «modelo», son *metáforas* que no alcanzan a aclarar conceptualmente la cuestión. La Filosofía, para Aristóteles, debe brindar explicaciones racionales y no refugiarse en imágenes literarias todavía atadas al mundo de los mitos.

3) Aristóteles observa que no se ve por qué ni cómo, dadas las ideas (estáticas e inmutables) tengan que existir las cosas sensibles (cambiantes). En otras palabras: no se comprende cómo las ideas puedan ser *causa* de las cosas sensibles.

4) Según Platón, la *semejanza* entre dos cosas, por ejemplo entre dos hombre —Bruno y Claudio— se explica porque *ambos participan de la misma idea.* En el caso de este ejemplo, ambos toman parte de la idea de Hombre. Ahora bien, Aristóteles señala que no sólo hay semejanza entre Bruno y Claudio, sino que *también hay semejanza* entre Bruno o Claudio y su respectiva idea de Hombre. En tal caso, sería necesario suponer *una nueva idea* —un «tercer hombre»— de la cual Bruno y la misma idea de Hombre participen a su vez. Pero esto nos embarcaría en una *serie infinita,* pues entre esta nueva idea y la de Hombre, y también entre esta nueva idea y Bruno o Claudio, seguirá habiendo *semejanza,* y en todos los casos la semejanza se dice siempre por relación a otro del que se participa. En tal situación, la explicación se posterga sin resolución satisfactoria, y el problema queda siempre abierto.

Conviene señalar que estas críticas que Aristóteles hace a su maestro, son dificultades que el propio Platón encontró en su doctrina (cfr. *Parménides*), y que lo llevaron a una revisión o profundización de su teoría de las ideas (cfr. *Sofista*).

Por otra parte, también conviene atenuar la contraposición entre Aristóteles y Platón, puntualizando que el pensamiento de ambos tiene profundas afinidades de fondo; por ejemplo: coinciden en la concepción *teleológica* de la realidad, y en la valoración del *concepto* frente a lo sensible.

Lo característicos de Aristóteles es que para él la realidad es ***este mundo de cosas concretas*** en el que vivimos.

Es claro y categórico: *fuera del ente no hay nada,* y de la reflexión profunda sobre la realidad de los entes se ocupa la Metafísica.

A decir verdad, el término *metafísica* no lo empleó Aristóteles, sino que llamaba a esta disciplina «Filosofía primera». Propiamente, dicho término fue aplicado inicialmente como criterio de clasificación bibliográfica por Andrónico de Rodas (siglo I AC) a los libros de Aristóteles. En concreto, se denominaron «Metafísica» a los libros que Aristóteles había situado *después* de los libros de la filosofía natural (*tà metà tà physiká*).

Como dijimos, entonces, Aristóteles había llamado a ese saber metafísico «Filosofía primera». Y la denominó «primera» porque de ella depende todo aquello que es tratado en otras partes de la Filosofía; es decir, trata de *contemplar* lo uno que conforma lo múltiple. En otras palabras: se ocupa de pensar el Ser de los entes contingentes; el ente en tanto ente.

Es precisamente Aristóteles, el primero que analiza «lo contingente» de manera estrictamente racional, preparando así la definición clásica: Ente contingente es *lo no-necesario ni imposible.*

Todas las obras de Aristóteles se distinguen por la síntesis de fuerza especulativa y por una apertura nada común a los fenómenos empíricos.

Mientras que para Platón la abstracción matemática define el carácter del saber propiamente dicho (razonamiento estético: hecho de pura proporción y armonía), Aristóteles se rige por la experiencia *concreta* de las ciencias naturales y de la historia. Aristóteles piensa *el existente concreto.*

En su metafísica se pregunta por el «ente en cuanto ente», por el «ente bajo el único aspecto del ser», y en necesaria vinculación con esto, la pregunta por el «ente supremo» (lo divino), a partir del cual y en dirección al cual todos los demás entes reciben orden, graduación y rango.

En conexión directa con este planteo se hallan sus investigaciones sobre las *primeras causas* (las 4 *arkhai:* forma, materia, origen del movimiento y fin); sobre los *primeros principios* (especialmente el principio de contradicción), y sobre la *ousía* (la «presencia» del Ser aconteciendo en las cosas: sustancia y esencia).

Al igual que su maestro Platón, Aristóteles enseña la primacía de lo supraindividual (de lo común sobre el ente particular) y la constitución de todo lo particular por principios supraindividuales. En síntesis: Aristóteles sostiene la ***dependencia causal*** de los seres contingentes (no necesarios) respecto de un ser absoluto (necesario).

Sin embargo, rechaza la tesis platónica según el cual las ideas existen *en sí y separadas* del ser en devenir; es decir, separadas del ser contingente. Para Aristóteles el mundo no se divide en el mundo sensible y el mundo espiritual, sino que es *un único cosmos,* es una *unidad indisoluble* de acción del *espíritu* (ser) y de la *materia* (no ser). Lo contingente, lo individual, resulta una mezcla de ser y no ser. Y esta dimensión de lo real no se llega a conocer por *anámnesis* —como pretendía Platón—, sino ***por abstracción intelectual,*** desde *lo dado* en la experiencia sensible. Hay una *presencia* (ousía) que nos *presenta* lo que capta nuestra sensibilidad, y podemos acceder intelectualmente a eso *Presente* siempre aquí y ahora en los entes.

El centro del movimiento y del orden de este ***mundo mixto*** (hecho de materia y espíritu) es Dios, entendido como *el pensamiento que se piensa a sí mismo*, hacia cuya forma de Ser —como realidad pura y simple—, *tiende naturalmente todo ente... sin poder alcanzarla nunca.* Para Aristóteles Dios no es el Dios en el que creen los cristianos (Padre creador y providente, que dialoga con sus hijos). Aristóteles no entiende a Dios como un ser *personal;* es más, ni siquiera es un creador trascendente, sino que lo entiende como ***fin*** (necesario y absoluto) *al que aspiran los entes contingentes*, aunque nunca puedan alcanzarlo. Esta aspiración manifiesta la ***presencia de una tensión inacabable*** hacia una ***meta ideal y perfecta***. Consiguientemente, el Dios aristotélico, como causa del ser de los entes, es el *motor inmóvil* que *mueve por atracción,* generando así esa tensión en la naturaleza misma de cada ente concreto.

¿Qué es un ente?

Un «ente» es algo actualmente existente.

Pero no todo existe del mismo modo...

Aristóteles afirma que ***el ente se dice de muchas maneras.*** En efecto, no es lo mismo decir «esto *es* un papel», que decir «este papel *es* blanco». En ambos casos nos referimos a entes: el papel *es,* y *es* el blanco.

Sin embargo, en cualquiera sea el caso, sólo podemos referirnos a los entes de dos maneras: como a un ser que existe «en sí» (in se) o como a un ser que existe «en otro» (in alio). Lo blanco, siguiendo con el ejemplo, no existe en sí mismo, sino en este papel que es blanco. Nótese también que *este* papel del ejemplo existe concretamente determinado como blanco.

Al «ser en sí» Aristóteles lo denomina ***ousía,*** que en griego significa *presencia,* indicando lo que existe: «esto que está aquí ahora». Este término se tradujo al latín como **substantia**: lo que «sub-yace», lo que *está debajo* de lo que percibimos (sub-stare), sosteniéndolo en su presentarse ante nosotros.

Todos los demás modos de ser; es decir, las diversas maneras de «ser en otro», se denominan en general **accidentes.** Esta palabra procede del verbo latino *accido,* que tiene una doble acepción, a saber:

a) Por una parte significa «echar sobre, acaecer»; en tal sentido un accidente es lo que «cae» o *inhiere* en la sustancia, haciéndola acontecer.

b) Por otra parte significa «consumir, agotar»; en tal sentido un accidente es aquello en lo que se de-*termina* el presentarse de la sustancia.

El accidente sólo existe concretamente en tanto que inhiere en la sustancia, pero no está ligado *necesariamente* con ella sino tan sólo *eventualmente;* esto quiere decir que podría también no darse, faltar. Que el accidente «inhiere» en la sustancia significa que «se clava» en ella (in-herir); es decir, que sólo existe *en* otro como ser añadido.

Por otra parte, los accidentes conforman el *modo concreto* de ser de una sustancia.

Aristóteles divide en diez ***categorías*** —o predicamentos— las formas originarias de enunciar o predicar algo sobre un ente:

1) Es una sustancia, o es uno de los nueve accidentes o modos de ser de los entes concretos:

2) *Cantidad* (grande o pequeño).

3) *Cualidad* (blanco, negro, hábil, alegre).

4) *Relación* (cercano o lejano, padre o hijo).

5) *Tiempo* (que nació en 1968, que demoró 15 minutos).

6) *Lugar* (que está en su casa, que está en Buenos Aires).

7) *Acción* (que camina, que habla, que duerme).

8) *Pasión* (que ha sido herido, que es guiado por otro).

9) *Situación* (que está de pie, sentado).

10) *Posesión* (que está vestido, que tiene un coche).

¿Cómo son todos esos seres concretos?

Pues bien, el pensamiento de Aristóteles ante esta pregunta se conoce como **Hilemorfismo**...

Todo ser real, está compuesto por dos principios constitutivos:

1) Está compuesto de **forma** (*hylé*): por la cual es esencialmente *tal* ente (ej: un hombre).

2) Está compuesto de **materia** (*morphé*): por la cual es *este* ser concreto e individual (ej: Bruno).

Ahora bien, lo que existe verdaderamente no es la forma ni la materia, sino la *unidad* del **compuesto** *hilemórfico.*

Pero decir que lo que existe es el compuesto mismo, equivale a decir dos cosas:

1) Que materia y forma no son dos «cosas», sino principios constitutivos o enunciados de las estructuras ontológicas fundamentales —accesibles intelectualmente— de todo lo que es «cosa».

2) Que todo ente existe *en virtud de* su forma *en* la individuación de su materia. La materia, entonces, no es el ser acabado, sino el *puro poder ser* la forma que lo determina en la materia que lo individualiza.

Esta teoría, a pesar de ser tan abstracta, se origina a partir de la consideración de los seres concretos dados en la experiencia.

El hilemorfismo señala el punto límite con la física; pues, en efecto, los contenidos del *saber verdadero* que Aristóteles quiere alcanzar, son universales y necesarios, y el ser que funda este saber debe, por lógica, ser también universal y necesario. Sin embargo, los seres dados en la experiencia se presentan a nosotros siempre y exclusivamente como singulares y variables (en devenir); es decir, *siendo* lo que son como seres-contingentes.

La pregunta es entonces: ¿cómo las estructuras ontológicas fundamentales pueden ser verdaderas para los seres dados en la experiencia? Otra vez volvemos a encontrarnos aquí ante el problema de lo uno y lo múltiple.

Aristóteles buscó responder estas cuestiones considerándolas preferentemente a partir de los seres vivientes (su padre era médico y él mismo era zoólogo). En efecto, los seres vivos son los seres que mejor conocemos, es decir, que reconocemos más fácilmente como *tal* ser, y de los cuales es evidente que *este* individuo permanece siempre idéntico a sí mismo a través de todos su cambios. Pero, a su vez, ¿de qué modo podemos saber que *este* ser es *tal* ser?, pues reconociendo un ser singular por lo que él es, *según un cierto aspecto exterior*, característico, siempre el mismo, y que tiene en común con los otros seres de la misma especie. Esta consideración nos indica *la presencia de una forma específica* o de un conjunto de rasgos característicos que *forman un todo,* y no una mera suma de partes. De ahí que se considere en el ser un ***principio interno de unidad*** que haga ser a *tal* ser, *este* ser específico y no otro.

Ahora bien, la «forma» de la que Aristóteles habla no es propia *del individuo,* sino que la comparte con todos los otros seres de la misma especie, y así, entonces, *tales* seres (los mismos), son también *este* ser (en cada caso suyo).

Pero aquí se plantea otra pregunta:

¿Cómo se distinguen los diversos entes de sus similares?

Para explicarlo Aristóteles recurre al modelo de los productos artificiales. Así como se puede multiplicar el mismo objeto, reproduciendo la misma *forma* (de una mesa, de una estatua, etc.) con *material* siempre nuevo, así sucede con los vivientes: cada *individuo* es un todo *compuesto* de *forma* (idéntica para toda la especie) y de *materia* individual.

Lo que es, lo que existe verdaderamente, no es ni la forma ni la materia solamente, sino el todo, el concreto existente. El ente concreto es *lo que es* en virtud de la forma, y es *así como es* por disposición de la materia.

Se puede decir, entonces, que la forma da el ser a las cosas lo que son. Mientras que la materia como tal no es nada (ni esto ni lo otro y, por tanto, ni siquiera existente), es un puro *poder-ser.*

Los existentes concretos, son seres en devenir.

En efecto, estos seres dados a nuestra experiencia ***son mutables*** (cambian, están en constante devenir). Pero si son *siendo* cambiantes: ¿cómo pueden entonces ser verdaderos? ¿De qué modo un ser puede permanecer siendo *el mismo* a pesar del cambio?

Para que haya devenir, es necesario ante todo que «algo» devenga. Dicho de otro modo: *para que todo cambie ha de haber algo que no cambie*, para que aún cambiando (moviéndose), ese ser permanezca siempre él mismo. De otro modo no sería *un mismo ser que deviene*, sino *uno* que *cambia por otro*, y por experiencia sabemos que cuando crecemos *cambiamos*, pero seguimos siendo nosotros mismos.

Aristóteles, retomando la tradición precedente, observa que «todos los filósofos hacen surgir las cosas de contrarios», pero se propone resolver el problema admitiendo un tercer factor: el *sustrato* o *materia,* que no es contrario de nada.

Así es necesario en todo devenir un sustrato; un «piso» bien amplio sobre el cual pueda marchar el cambio en toda su amplitud.

Este devenir, observa Aristóteles, se desarrolla entre dos términos:

1) Un término inicial (por ejemplo: una semilla)

2) Un término final (ejemplo: un árbol).

El primero (el término inicial) está caracterizado por la *ausencia* (privación) de lo que se *encuentra* (tener) en el término final.

Siguiendo con el ejemplo: el árbol no está *actualmente* presente en la semilla, sino que *está actualmente siendo* árbol cuando se ha desarrollado completamente como tal...

¿Qué es lo ausente en uno y presente en otro término? Pues una perfección, un *ser-perfectamente-a-sí* (*energéia:* **acto**, actividad plena).

En el término inicial no existe sólo la ausencia de ese *acto*, sino que —porque el *sustrato* ***tendrá*** ese acto en el término final— ***puede tenerlo ya*** desde el principio.

¿Cómo *tiene ya* lo que *todavía no* ha llegado a ser? Pues lo *tiene ya* al menos como *posibilidad* de tenerlo. Más aún, está *destinado* a tenerlo, porque *el devenir se da en un orden,* en una dirección (un huevo, por ejemplo, no podrá devenir en cualquier cosa, sino en una gallina).

De lo dicho se sigue que en el término inicial del devenir se encuentra un *poder-ser* que *ya* está determinado o *dis*-puesto (en griego, *dynamis:* potencia), que constituye *lo que puede pasar* al acto, porque a ello está naturalmente *ordenado.*

Con esta reflexión Aristóteles está diciéndonos que ***todo lo que deviene es mixto***, en cuanto está compuesto de potencia (poder-ser) y acto (ser-efectivamente). El planteo es muy sutil y profundo, porque afirmar que lo que deviene *es mixto,* implica que no sólo se suceden unas cosas a las otras, sino que *se dan simultáneamente*, porque el devenir efectivo no elimina el poder-ser, sino solamente la ausencia de acto que se encuentra en el término inicial.

Ahora esto nos pone de cara a otra pregunta:

¿Cómo puede darse esa simultaneidad del acto y la potencia en lo que deviene?

En efecto, lo que deviene, lo que cambia, no se encuentra ni en el término inicial ni en el final de su devenir, sino *entre* los dos; es decir, en *el movimiento* mismo que constituye ese devenir: el «pasar» o el movimiento de cambio.

Al devenir, en cada momento del movimiento, ese ser se encontrará ***siempre pasando;*** es decir, *al mismo tiempo* en la situación ontológica de término final y de término inicial (como un tren que mientras llega a una estación está a su vez partiendo de ella en el mismo momento en que está arribando).

Así, en definición aristotélica, el devenir es «el acto de un ser en potencia, en cuanto está todavía en potencia».

En conclusión, acto y potencia son *distintos* pero *relativos* el uno al otro y, por eso mismo, aunque distintos, ellos *no se suceden,* sino que *existen simultáneamente*: el acto de un ser en devenir es un acto que *actualiza una potencia*. Es un acto *recibido en* una potencia.

En otras palabras, el ser —siempre y en todos los casos— es un puro *actuar-se.*

Surge otra pregunta: ¿Cómo es posible el devenir mismo? ¿Qué lo produce?

La posibilidad real del devenir, depende de otros factores que Aristóteles llama ***causa*** (en griego, *aitiai*: aquello en virtud de lo cual algo existe). Este planteo es importante en cuanto hasta aquí hemos hecho *pensable* el devenir, pero es aún necesario saber en virtud *de qué* se produce *realmente*.

Ya hemos apuntado que para que algo cambie ha de haber *algo* que no cambie; es decir, «un piso» sobre el cual se opere el cambio y que permita que lo que es siga siendo eso que es. Por esto aparecen necesarias dos causas ***internas*** al devenir mismo: lo que cambia y lo que permanece. Esto es:

1) *Lo que* posibilita una cosa (el cambio).

2) *Lo que* posibilita la otra (la permanencia).

La primera será la llamada *causa formal*, y la segunda la *causa material*. Así, un mismo supuesto material (por ejemplo, madera) recibe por medio de un *proceso* formativo (el devenir) una nueva forma (por ejemplo, mesa, etc.).

A su vez, *fuera* del ser que deviene, es necesaria todavía otra causa (o varias causas) que esta vez se denominarán ***externas***, porque en el término final del devenir habrá de hecho más ser que en el inicio (un ser *más perfeccionado;* dotado con nuevas actualizaciones). Siguiendo con el ejemplo de la madera y la mesa, se ve que *el artesano* (un factor externo a la madera) realiza mediante su actividad (*causa eficiente*) una idea preconcebida de lo que él quiere producir (*causa final*).

La necesidad de una causa externa para el devenir es enunciada en el famoso principio del movimiento: ***todo lo que se mueve es movido por otro*** (Quidquid movetur, ab alio movetur).

Cuando Aristóteles habla de «lo que se mueve», se refiere a todo lo que deviene; es decir, a todo *lo que pasa* de la potencia al acto.

Esta causa eficiente externa, es el centro del movimiento, la que desencadena todo el movimiento de los seres, todo su devenir, todo su continuo pasar de la potencia al acto.

Considerada en Absoluto, esta Causa Eficiente es **Dios**, la realidad pura y suprema del pensamiento que se piensa a Sí mismo. Es el ***Primer Motor*** que —por ser el primer movente— es ***inmóvil*** y, por lo cual —ya que no hay en él *paso* de la potencia al acto— se lo puede definir simplemente como ***acto puro;*** es decir, como una *ousía* inmóvil (una Presencia que no pasa, que está siendo siempre Ahora). Ese Acto Puro es *fundamento del devenir del mundo, aunque no de su ser;* por lo cual el Dios de Aristóteles, no es un Dios trascendente y creador del mundo, como el Dios de la tradición judeocristiana.

El mundo es para Aristóteles, inevitablemente ***eterno.*** El mundo griego es un pasar que cumple ciclos, pero que nunca acaba. El mundo *circula* indefinidamente. El Dios de Aristóteles sólo es quien echa a andar el movimiento, o mejor, es el eje quiescente desde el cual y hacia el cual circula el mundo.

Los seres contingentes, por su parte, *desean alcanzar* la perfección absoluta y necesaria del Primer Motor que ***es puro pensamiento***. El pensamiento de este Dios aristotélico, no tiene otro objeto que el pensamiento puro en sí mismo: *puro pensamiento que se piensa a sí mismo*. Quietud y soledad absoluta. Del mismo modo, todos los seres existentes buscan también alcanzar la perfección de su propia esencia... buscan aquietarse, esenciándose.

Como en el resto de su cosmovisión, Aristóteles identifica a este Motor con los espíritus que animan las esferas celestes (modelo *astrobiológico* del cosmos). Dirá entonces que, para imitar esta perfecta identidad de pensamiento consigo mismo, en el mundo material las esferas celestes *giran sobre sí mismas.*

Como se ve, la línea de indagación de Aristóteles conduce a fijar el concepto de ***lo existencialmente primero***, cuya posesión permitiría al filósofo estar al tanto del principio y del fundamento de las demás cosas: *la Ousía primera,* la Presencia más absoluta del Ser en sí, el Puro Ser del Ente Supremo.

El nivel de abstracción del pensamiento de Aristóteles es francamente impresionante.

Su primera tarea ha sido el abocarse a estudiar el concepto de «existencia» en sentido general y abstracto, para pasar luego al estudio de «los distintos modos» en que *se realiza y concreta* esa misma existencia.

Así, lo que existe primariamente es *la existencia* (de un absoluto-necesario, puro) como fundamento de *las cosas existentes* (no-necesarias, impuras: compuestas de partes).

Pero la existencia no es universal, pues todo lo que existe, *existe siendo determinado* como ente-concreto; entonces, lo que es universal es el *concepto* de existencia.

Ahora bien, todo concepto es una suerte de *representación mental* y, por tanto, algo subjetivo, un producto de la capacidad de abstracción del intelecto humano. No se piense, sin embargo, que esta afirmación nos arroja al subjetivismo. Para Aristóteles el conocimiento humano guarda *correlato* con la existencia concreta.

Más bien lo que esta afirmación quiere indicar es que nuestros conocimientos también devienen; es decir, que son siempre progresivos, cada vez más determinados. Podemos pensar lo universal, pero no podemos clausurarlo en nuestras particulares representaciones mentales. En sí misma, la existencia concreta permanece siempre *abierta,* más allá del *cierre* de nuestras representaciones abstractas. En todo concepto hay algo que siempre escapa y trasciende a nuestras particulares definiciones. En otras palabras, el ente contiene siempre más que su definición abstracta.

Los hombres somos «seres pensantes», y como seres *existentes* que somos, lo que actuamos cuando conocemos es algo muy profundo; pues lo que verdadera y propiamente hacemos como humanos es lograr una cierta *comunicación* entre el cognoscente y la cosa conocida, que expresa el acto común del que conoce y de lo conocido. Esa comunicación intelectual alcanzada en el acto de conocer, es la *conjunción vital de dos actos de existir.* En otras palabras: es el devenir intelectual de una esencia actual, en un ente intelectual.

Por tanto, la posibilidad de estudiar de modo universal la existencia; es decir, la posibilidad de elaborar un *concepto* que pueda ser tratado de modo abstracto y universal, no nos exige postular «otro mundo» —como hiciera Platón— sino que nos permite que se pueda construir una disciplina filosófica sabiendo que el *objeto* de ese concepto no es universal (ideal), sino

completamente «de este mundo», real, actual, concreto y *primordialmente existente.*

Si lo existente es tan amplio y lo cognoscible es tan profundo, ¿para qué intenta el hombre conocer una realidad que sabe que siempre lo superará por todos lados?

Para Aristóteles toda vida humana tiene en sí misma —por el solo hecho de existir— un sentido que debe ser alcanzado.

La existencia del hombre tiene un fin absoluto y definitivo, a cuya consecución deben orientarse todos sus esfuerzos cotidianos. ***El fin supremo del hombre es la felicidad*** (eudaimonía), razón por la cual toda la reflexión metafísica aristotélica termina siendo aplicada a la problemática antropológica y moral en procura de **ayudar a cubrir la distancia que media entre *existencia* y *plenitud.*** Es decir, entre la mera naturaleza humana concreta como manojo de posibilidades, y la perfección última que es posible para esa naturaleza en su existencia.

Pues bien, si decimos que un fin es «supremo», entonces estamos diciendo que el mismo ha de ser tan abarcador que todos los demás fines se han de constituir como *medios* para alcanzarlo, sin que él sea un medio para ningún otro fin. Lo que se busca en este planteo es la *integración unitaria* de la persona desde un fundamento último.

También hemos dicho que ese fin supremo es la felicidad. Consecuentemente, lo importante a considerar en este planteo será la conducta del hombre que se determina a alcanzar la felicidad; es decir, lo que el hombre *obre* para lograr ser feliz.

Cabe preguntarse:

¿Qué es lo que hace feliz a un hombre?

Pues no será otra cosa más que ***el desarrollo pleno de su actividad natural más específica,*** cuya consecución conllevará un placer (hedoné).

Y esa actividad específica no es cualquier actividad, sino propiamente la actividad *intelectual,* ya que la inteligencia es lo que distingue al hombre de los demás seres. Por lo tanto, la felicidad supone el *pleno* despliegue de la potencia racional del hombre.

Escribe Aristóteles en la *Etica a Nicómaco:*

> «Lo que es propio de cada uno *por naturaleza*, es también lo más *excelente* y lo más *agradable* para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme al intelecto, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz».

La distancia que media entre existencia concreta y *plenitud* del hombre, es, pues, la distancia entre la naturaleza humana y la culminación operativa (intelectual) adecuada a ella. Es tarea obligada de todo ser humano «hacer todo lo que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros», pues «sería indigno de un hombre no buscar la ciencia (la felicidad) a él proporcionada».

Por otra parte, el éxito de esa búsqueda de la felicidad no está garantizado *a priori* de ninguna manera, ya que no es un camino desprovisto de dificultades. Sin resistencia no habría excelencia... ya que la resistencia *dinamiza* la actividad, por cuanto el hombre naturalmente *in*-siste para superar aquello que le *re*-siste. En su devenir, una persona *desea* poder llegar a ser lo que todavía no es (dynamis o potencia). Eso que *todavía* no es, es objeto de la inteligencia y se encuentra al final del camino (héxis), pero ya al inicio de ese camino el fin deseado que tiene por delante determina el dinamismo desplegado para conseguirlo. Finalmente, una vez alcanzado el final del camino, la persona que ha llegado a ser lo que antes no era (energeia o acto), alcanza la felicidad (eudaimonía).

Diremos entonces, que *el fin* es lo primero en el orden de la intención (potencia) y lo último en el orden de la consecución (acto).

Todo hombre *tiende* a la felicidad, y esa tendencia es su *deseo natural,* que tiene por objeto *lo bueno* para la naturaleza.

Pero Aristóteles hace un señalamiento de especial relevancia: que ser hombre no consiste propiamente en *desear,* sino en alcanzar la *plenitud* de las operaciones específicas de su naturaleza *intelectual,* que ese deseo dinamiza.

Para reforzar esta idea, apuntemos aquí que no es éste un *dinamismo desiderativo* de índole «biológica» (o psicológica); dado que, aunque el hombre esté sometido al ciclo biológico, *el cumplimiento de su deseo orgánico no indica en ningún caso que se haya cumplido el trayecto hasta su ser en plenitud, ni tampoco que haya fracasado sin más.* Sin embargo, Aristóteles

puntualiza —como ya lo hiciera Sócrates— que el *descontrol del deseo orgánico* (la intemperancia) incide sobre el intelecto en la forma precisa de anularlo. Pues el acaparamiento de la atención por los objetos del deseo orgánico implica una *abdicación del pensamiento,* amputando del horizonte vital las realidades supremas accesibles sólo al pensamiento.

He aquí, pues, una de las formas en que la vida *humana* puede fracasar. Ya que si el trayecto entre existencia y plenitud del hombre ha de ser cubierto fundamentalmente por la actividad del intelecto, en la misma medida en que el descontrol del deseo orgánico bloquea el intelecto, queda interceptado el itinerario hacia la culminación en plenitud que es propia del hombre.

Es verdad que en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas, pero ninguna de ellas puede identificarse exclusiva y excluyentemente con el hombre mismo. Dicho de otra manera, el hombre no se *reduce* a ninguna de sus instancias operativas: no es sólo sensibilidad, ni sólo intelectualidad, no consiste en ninguna de ellas, ni tampoco en la mera suma de todas. Ser hombre es una *unidad.* Por tanto, no consiste *fundamentalmente* en las instancias operativas de índole biológica y menos en una sola de ellas, como por ejemplo la sexualidad. No obstante, entre todas las instancias operativas, hay algunas que son más propia y específicamente humanas. En concreto —como ya hemos señalado— la más *fundamental* es el intelecto. Escribe Aristóteles que podría decirse incluso «que cada uno *es* ese elemento suyo precisamente (el intelecto: *nous*), si decimos que cada uno *es* lo *principal y mejor* que hay en él».

Las cosas se definen por lo que tienen de más excelente.

Lo que significa *plenitud* del sujeto (ser *auténtico,* ser según sí mismo), tiene que consistir, por tanto, en un vivir que *fundamentalmente* corra por cuenta del intelecto; que es lo que cada hombre tiene de más propio... «porque sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro», escribe el Filósofo.

Y lo que se intenta puntualizar al exponer el itinerario del devenir hacia la felicidad, es que si no hubiera que sortear en el camino las dificultades que supone el descontrol del deseo, tampoco habría excelencia, ya que son los obstáculos los que invitan al hombre a la superación, los que lo *dinamizan* para ser más y mejor «él mismo».

El arquetipo que nos propone Aristóteles en su «Ética a Nicómaco», es el de un hombre que *explora sus propios límites,* y que es un buscador incansable *de la excelencia* en su persona.

Desde sus categorizaciones silogísticas, Aristóteles afirmará finalmente que, como la actividad *más noble* del hombre es el pensamiento, y lo racional es aquello que *le es propio* en cuanto humano, entonces el mejor género de vida para que el hombre sea feliz es la vida contemplativa.

La contemplación (o «visión») de la verdad (*aletheia:* lo que ha salido a la luz, lo que ha sido rescatado de las sombras), es la suprema operación intelectual. Al contemplar, la mente conoce al objeto de su intelección *y lo goza.* Ello hace del hombre un ser *independiente, seguro y dueño de sí mismo* (autárquico: con autodominio), en cuanto su felicidad reside ya dentro de él y no fuera; es decir, no en la procura de honores, ni en el afán desmedido de lucro, por ejemplo.

Lo que se está diciendo es que hombre no es feliz por lo que *tiene*, sino por lo que *es.* Y lo más importante es que la personalidad que constituimos ahora, contiene potencialmente el acto que llegará a *colmarnos.* Sin embargo, hemos de contar con que no estará libre de obstáculos y de dificultades la senda que lleva a uno mismo.

La labor del filósofo es ayudar a las personas a sobrevivir intelectualmente esta existencia, desarrollando sus potencialidades más nobles y conduciendo sus deseos con arreglo a razón (ética).

El *deseo* del hombre no es aquí considerado desde una perspectiva «bio-sociológica» que disuelve la ética en la «physis», sino al revés; es decir, *desde la fundamentalidad de la dinámica deseante: desde su constitución y radicalidad ontológica.* ***Este deseo es asumido siempre por la ética y modulado por ella,*** en beneficio de lograr su culminación en la *plenitud* del ser humano (la actividad intelectual), la cual no viene dada en términos de mera «physis». La ética es entonces la que ha de *regular el deseo según la norma del deber ser.* Y la labor del filósofo será, por tanto, la de ayudar a fortalecer este *dinamismo* natural cuyo descontrol provocaría la ruina del ser humano y su completo fracaso existencial. Razón por la cual, lo que más habrá de importar al hombre sobre su deseo orgánico, no será cómo realizarlo a toda costa (satisfacción hedonista), sino *saber* —dentro de la más pura tradición socrática— cómo evitar su descontrol (mediante la prudencia y la templanza), con el fin de establecer y mantener unas costumbres (política) que le faciliten el esfuerzo por lograr hacer presente el bien en su vida.

3. Dolor y felicidad.

3.a.- Atreverse a lo distinto: Epicuro.

No siempre los hombres piensan la felicidad al modo aristotélico, como el *desarrollo pleno de su actividad natural más específica.* La mayoría de los hombres de todos los tiempo afirman que sólo es feliz aquel que tiene todo, aquel que al más agrega más. Hacen consistir la felicidad en una lista de adquisiciones, sin advertir que llamando *plenitud* a «lo mucho» se les escapa todo, porque se les escapa *lo propio.*

Empujados de aquí para allá, van saltando de una cosa a la otra, de cada cosa toman un poco, y de ese poco suele no quedarles nada. Son como una hoja seca e inquieta, arrojada al viento caprichoso de un deseo que nunca para y que nada prepara...

¡Felicidad!

¿Cómo puede ser que eso que *todos* los hombres buscan *tanto,* sea lo que más se nos escapa?

Epicuro (341-270 AC) fue un docente que, alrededor de los 35 años de edad, decidió fundar en Atenas una Escuela con el fin específico de promover la felicidad. Una escuela para todos sin distinción...

Su filosofía se distinguía de inmediato por el énfasis que daba a la importancia del *placer sensual.* Sostenía que, practicada de una manera adecuada, la filosofía estaba llamada a ser nada menos que una guía de los placeres. Para Epicuro, la tarea de la filosofía consiste en ayudarnos a interpretar nuestras confusas sensaciones de congoja y de deseo, y librarnos de planteos erróneos en aras de la felicidad.

Su peculiar postura intelectual le había granjeado la fama de «heterodoxo» y ello le impedía obtener una buena acogida en las escuelas donde intentaba trabajar. Fue así que se refugió en torno a un grupo de amigos fieles, muchos de los cuales eran personas adineradas. Habiéndose granjeado el

respaldo de esas personas, consiguió que invirtieran su dinero en la fundación de una institución filosófica cuyo objetivo era promover la vida feliz. Debía ser una Escuela donde aprender a investigar el grado de racionalidad de nuestro deseos, mediante un método interrogativo cercano al empleado por Sócrates, de manera tal que la Filosofía nos sirva para ponernos en el camino de los remedios superiores para los males de esta vida, y para alcanzar la verdadera felicidad.

Localizó una casa grande en las afueras de Atenas y se instaló allí con un grupo de amigos. La casa era espaciosa, pues cada uno pudo disponer de sus propios aposentos, reservando algunas estancias comunes para las comidas y las conversaciones.

Luego decidieron apartarse de las ocupaciones en los negocios del mundo, a fin de evitar el tener que trabajar para gente que no era de su agrado y, además, porque desconfiaban de las instituciones y del poder y descreían de la moral tradicional. Para lograr su propósito, se organizaron como una comunidad cuasi monástica, aceptando un estilo de vida más simple a cambio de la independencia. Tendrían menos dinero, pero jamás se verían obligados a cumplir las órdenes de odiosos superiores.

Compraron, entonces, un jardín próximo a su casa —del cual recibió su nombre la Escuela, conocida como «El Jardín»— y cultivaron en él diversos vegetales para alimentarse. Su dieta no era lujosa ni abundante, pero resultaba sabrosa y nutritiva. El propio Epicuro era muy austero, solía alimentarse de pan y queso, y sólo bebía agua.

Al apartarse de los parámetros atenienses, habían dejado de juzgarse a sí mismos por el rasero de lo material.

En el Jardín, conforme iba haciéndose conocida la comunidad, se estimulaba intensamente la reflexión. Paseaban conversando y se detenían a escribir. El entorno irreflexivo de la polis afuera del Jardín, contaba con la posibilidad de visitar a los apacibles moradores de esta casa, donde era posible apaciguar el espíritu mediante el análisis sereno de las cosas que los mismos visitantes traían a consideración.

Asimismo, el Jardín no era una casa donde cualquiera pudiera entrar y salir a su antojo. El ritmo de la comunidad era muy ascético y ordenado, y mantenían un carácter reservado que incluso resultaba en cierto modo misterioso para los «no iniciados». Esto, sumado a la falta de información de lo que los epicúreos entendían por placer, y al hecho de que en el Jardín se

admitía la presencia de los excluidos de entonces; es decir, de mujeres y de esclavos, sentó bases para el desarrollo de una serie de *calumnias* que les atribuyeron sus detractores, quienes se referían a los seguidores de Epicuro como a una «manada de puercos». Se decía que Epicuro vivía borracho, participando de continuas orgías y escribiendo obscenidades. Aún hoy en día muchas personas relacionan el «epicureísmo» con una actitud hedonista de carácter sibarita, y de mero disfrute sensual...

El epicureísmo fue rotulado como una «filosofía maldita»; pero, a pesar de los ataques y tergiversaciones, las enseñanzas de Epicuro continuaron ganando adhesiones, y se propagaron a lo largo y ancho del mundo mediterráneo. Se fundaron «Escuelas del placer» en Siria, Judea, Egipto, Italia y Galia.

Sin embargo, Epicuro tenía bien en claro cuál debía ser el cometido del carácter *inclusivo* que él daba a su Filosofía...

> «Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia humana. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía si no expulsa la dolencia del alma».

En verdad era un atrevido... Epicuro se atrevió —a pesar de las calumnias— a pensar una educación *abierta a todos,* para que todos puedan alcanzar aquello que todos buscan: la felicidad.

Con Epicuro surge así un nuevo modo de filosofar, en el que la norma moral va quedando separada del quehacer público y ahonda la conciencia individual de los hombres, con el claro propósito de *ayudarlos a vivir mejor.*

Algunas de las posiciones más características del epicureísmo son:

1) Su lucha encarnizada contra el relativismo y el escepticismo.

2) Su convicción profunda de que existe el libre albedrío; esto es, la capacidad de autodeterminación de los hombres.

3) Su acentuación del gran valor del cultivo de la amistad en la convivencia cotidiana.

La filosofía de Epicuro es una filosofía transgresora, un ejercicio de liberación individual, que mediante la *autarquía* (autosuficiencia) y la *ataraxía* (serenidad de ánimo) pretende alcanzar un estado de apacible felicidad.

Epicuro sostiene que es necesario el conocimiento científico de la realidad para conseguir las metas que se propone y, además, considera que la felicidad está estrechamente relacionada con el placer (hedoné).

Afirma que para conseguir la felicidad es fundamental liberarse de temores irracionales, creencias erróneas y vanas esperanzas, para lo cual resulta de suma importancia el conocimiento científico que permite conocer la realidad. Pero también es importante abandonar la educación tradicional de la Grecia clásica, porque trasmite unos valores que no conducen a la felicidad y que, además, provocan el miedo y la dependencia.

Sabiduría y felicidad son las dos metas a que aspira esta filosofía, fundamentalmente mediante la *ataraxía,* que es el estado de quien se ha liberado del temor a la muerte y a los dioses y ha logrado una estable tranquilidad de espíritu (ecuanimidad).

La filosofía de Epicuro se basa en cuatro principios fundamentales que, en realidad, se proponen como un *cuádruple remedio* (tetra farmakón) para aliviar al alma y ayudarla así a conseguir una vida feliz:

1) *No hay ningún motivo para temer a los dioses,* porque no pueden llegar a nosotros de ninguna manera, ni para ayudarnos, ni para castigarnos, pues los dioses descansan en su propia plenitud. Por tanto, ni los temores ni las plegarias tienen ninguna utilidad.

2) *No hay tampoco motivo para temer a la muerte,* porque no es nada para nosotros, mientras vivimos no está presente y cuando está presente nosotros ya no estamos.

3) *El dolor y el mal son fáciles de evitar.*

Ningún sufrimiento dura mucho tiempo y cuanto más agudo es, menos tiempo permanece.

4) *El placer y el bien son fáciles de conseguir.* Donde hay placer no hay pesar ni sufrimiento.

Para Epicuro, una de las principales causas de sufrimiento en el ser humano es el *temor a los dioses.* La idea de seres poderosos que pueden castigarnos, perturba injustificadamente la mente y obstaculiza el camino de la felicidad.

Por otra parte, las cargas que la misma sociedad va imponiendo mediante ritos y obligaciones religiosas, que deben cumplirse puntualmente bajo la amenaza de condenas, provocan una angustia en el hombre, pues nunca

podrá tener la seguridad de estar haciendo las cosas a gusto del juicio de los dioses.

Epicuro trata de suprimir el temor mediante el conocimiento. Admite que los dioses existen, pero dice también que son seres *tan lejanos* que los asuntos humanos les resultan indiferentes. No pueden ni cuidarnos ni ayudarnos, por tanto las súplicas o los temores no tienen ningún sentido. En definitiva: los dioses no tienen nada que ver con ningún suceso que pueda ocurrir. ¿Cómo podrían estar ocupados en los asuntos de los hombres, si los dioses son seres completamente felices? Según Epicuro, se parecen a una comunidad de sabios epicúreos. En efecto, son felices precisamente porque han conseguido la serenidad de espíritu y viven libres de toda perturbación, ajenos a los vaivenes de los asuntos mundanales.

Otro de los grandes motivos de dolor es *el temor a la muerte.* La gente, en general, no tiene una idea precisa de la muerte, pero la idea que tiene es negativa y dolorosa. La sociedad y la educación tradicional inculca unos valores sobre la muerte que son motivo de temor y de rechazo. Frente a la muerte, el ser humano es más conciente de su propia fragilidad, ve por su experiencia de los demás que la muerte es un hecho irreversible, que no hay retorno posible y esto produce una angustia, porque cuando alguien se pregunta por un dudoso más allá, lo que percibe es la falta radical de certezas. A diferencia del temor a los dioses, la muerte no admite dudas, es un hecho real.

Epicuro habla de la muerte dejando muy clara su propuesta «Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros *no es nada*...». ¿Por qué es nada? Pues porque la muerte es precisamente la privación de sensación, y porque una vez muertos no hay nada. Epicuro, en su teoría sobre el alma, nos explica que ella es también corpórea, y que como todos los demás cuerpos con la muerte se separan sus átomos, el alma solo existe unida al cuerpo y no puede vivir separada de él. Pensar en esto evita cualquier tentativa de inmortalidad o tan siquiera de continuación, lo único importante es *la vida presente* porque es lo único que tenemos. La angustia por lo que habrá después de la vida, por el más allá, por salvaciones o condenas, carecen de sentido. La misión de la filosofía será, mediante el conocimiento, alejar estas ideas negativas que perturban el espíritu e impiden la serenidad.

Como puede advertirse, Epicuro era un ***materialista radical.*** En continuidad con el atomismo de Demócrito (460-370 AC), sostiene que toda la realidad está compuesta por *átomos y vacío,* incluidos los dioses y el alma.

Sin embargo, a diferencia de Demócrito, Epicuro afirma que *por encima de todo se encuentra la **libertad individual**.* La pregunta que se impone es ¿cómo conciliar un mundo determinado mecánicamente por los átomos, con la libertad? De esta encrucijada surgió una de las teorías más originales, pero a la vez más extrañas de la antigüedad: la teoría de la *desviación espontánea de los átomos,* conocida en griego como *parénklisis* y en latín como *clinamen.*

Epicuro explica que los átomos tienen tres tipos de movimiento: el *vertical,* producto del peso, el *choque* que produce cambios en la dirección del átomo y la *desviación espontánea.* En un momento indeterminado del movimiento del átomo ocurre una ligera desviación de su trayectoria y esta desviación es la que posibilita los choques y el encuentro entre los átomos para que puedan surgir las cosas. Epicuro establece tres causas para los sucesos: unas cosas suceden *por necesidad,* otras *por azar* y otras *por las acciones humanas.* La desviación es producto del azar, con ello la trayectoria del átomo es impredecible. Esta teoría le sirve para salvar el estricto determinismo que imponía una teoría materialista como el atomismo de Demócrito, pero al que no está dispuesto Epicuro, sobre todo porque su pretensión era garantizar la radical libertad de la acción humana. El interés principal para Epicuro es el lado práctico al que supedita la teoría del conocimiento y la física dentro de su sistema. El clinamen o desviación es la introducción de un cierto grado de indeterminismo pero suficiente para poder mantener la libertad, tanto física como moral.

Ahora bien, para Epicuro la filosofía es una *práctica* para el individuo; en tal sentido, su teoría del conocimiento (sensualista) y su teoría física (atomista), aún siendo importantes en sí mismas, le resultan en realidad importantes para la ***ética***.

El objetivo principal que busca la ética epicureísta es el estado de felicidad del individuo. Para ello trata de *conseguir* lo que produce placer y *evitar* lo que produce dolor.

Epicuro comienza *invitando a todo el mundo a filosofar,* independientemente de su edad y de su condición, ya que *cualquier edad y condición es buena para ser feliz.* Está seguro de haber encontrado una fórmula para ser feliz, y quiere compartirla con todo el que lo desee.

Se trata de una ***ética hedonista*** basada en el placer. Epicuro retoma la idea de placer tratada incluso por Platón y Aristóteles, pero quiere dejar claras sus diferencias con ellos.

Conviene recordar que el concepto de *hedoné* (placer) tiene un significado diferente, más amplio que lo que se entiende hoy por «placer». La con-

cepción original de Epicuro es que la *hedoné* se compone de dos tipos de placeres:

1) Los placeres en reposo o catastemáticos.

2) Los placeres en movimiento o cinéticos.

El placer catastemático es un estado físico que se caracteriza por la ausencia de dolor en el cuerpo o *aponía,* y por la ausencia de perturbaciones en el espíritu o *ataraxía.*

El placer cinético es el placer de los sentidos en el proceso de eliminación del dolor.

Epicuro considera superiores a los placeres catastemáticos o en reposo, ya que es un estado necesario para alcanzar la felicidad, mientras que los placeres en movimientos también son necesarios, pero sólo para alcanzar el estado de placer catastemático.

Considera que los males del alma son más penosos que los del cuerpo, pero también los placeres del alma son superiores y preferibles a los del cuerpo. Y también considera que los dolores del cuerpo son más fáciles de eliminar que los del alma.

Los males del alma están causados por la ignorancia y los temores que producen las falsas opiniones y las creencias erróneas, que perturban nuestro espíritu. En esto la sociedad y la educación tienen bastante culpa ya que fomentan dicho estado. Epicuro afirma que *el bien* consiste en buscar el placer y huir del dolor.

Ahora bien, la clave en la argumentación de Epicuro es que, si poseemos «muchas cosas», pero a causa de obtenerlas carecemos de amistad, de libertad y de reflexividad, *nunca seremos verdaderamente felices.*

En tal sentido, nos conviene *renunciar,* sin grandes pesares, a todo aquellos que nos niegue la felicidad.

¿Qué es lo esencial para ser felices?

En orden de importancia:

1) *Lo natural y necesario:* Estos son factores irrenunciables de la felicidad, y obsérvese que son los menos materiales y los más económicos... Tener

amigos, gozar de libertad y darse a la reflexión; además de disponer de comida, cobijo y ropa.

2) *Lo natural, pero innecesario:* Estas son cosas que no deben ser deseadas, pero que pueden ser bien recibidas si la vida nos las da... Tener una gran mansión, baños privados, banquetes, sirvientes, carruaje, etc.

3) *Ni natural ni necesario:* Estas son cosas de las que conviene precaverse siempre, porque suelen «venderse a un costo muy alto» y conspirar fuertemente contra la verdadera felicidad... Adquirir fama, poder, lujos y riquezas.

Epicuro no predicaba una suerte de pauperismo, sino *la belleza de la simplicidad,* que sólo puede ser apreciada por quien ha sabido cultivar su capacidad para sentir el placer de las cosas poco costosas.

Muchos siglos antes que nuestros publicistas, los epicúreos habían advertido el fuerte poder de las imágenes para seducirnos con astucia y hacernos creer que necesitamos lo que no nos es necesario.

La mayor parte de los negocios en los que andan metidos los hombres, estimulan deseos innecesarios en la gente, la cual no acierta a comprender sus auténticas necesidades, y *teme* llevar adelante un estilo de vida distinto que el del resto de sus conciudadanos. ¿Qué es lo que todos hacen?, ¿cómo se espera que me comporte?, ¿qué es lo que queda bien?, ¿soy normal?, ¿qué soy si no puedo comprarme esas cosas?, No me gusta, pero se usa ¿cómo no usarlo?

El resultado de todo ello es una completa turbación, que equivale a una total ausencia de felicidad verdadera.

Para contrarrestar el poder de las imágenes que exaltan el lujo, los epicúreos también supieron echar mano de la publicidad... En torno al año 120 de nuestra era —unos 400 años después de Epicuro—, en el mercado central de la ciudad de Oinoanda, un ciudadano adinerado llamado Diógenes, deseoso de compartir con sus conciudadanos los secretos de la felicidad que había descubierto en la filosofía epicureísta, levantó una enorme pared de piedra de 80 metros de longitud y casi 4 metros de altura, que llenó de inscripciones con eslóganes epicúreos, con el objeto de llamar la atención de los compradores.

3.b.- Distinguirse ante lo igual: Séneca.

Lucio Anneo Séneca (0-65) fue el predicador de la filosofía moral *estoica* en la Roma imperial.

Desde el primer momento había concebido la filosofía como una disciplina al servicio de la humana superación de los conflictos entre deseo y realidad.

Su vida no fue sencilla.

Era hijo de una familia romana acomodada. De joven recibió una educación tradicional. Luego residió un tiempo en Egipto, en casa de una tía suya que allí vivía. A los 31 años lo encontramos de regreso en la ciudad de Roma. A pesar de que el clima político de aquel tiempo era muy tenso, Séneca se inicia en la carrera política a instancias de su tía.

En el año 39 ya se destaca como un hábil y famoso orador en el Senado romano. Sabemos que a Calígula, Séneca no le caía nada bien. Y también sabemos que durante el reinado de Calígula perdió a su padre, se casó con Pompeya Paulina, tuvo un hijo y lo perdió también.

Después de la muerte de Calígula, y hacia finales del año 41, en los primeros momentos del reinado de Claudio, Séneca fue utilizado como un peón dentro del plan de la rencorosa emperatriz Mesalina para librarse de Julia Livila, que era hermana de Calígula. La emperatriz acusó a Julia de cometer adulterio y señaló falsamente a Séneca como su amante. El filósofo fue así acusado de adulterio con un miembro de la familia imperial (con Julia Livila), y en un santiamén lo despojaron de familia, dinero, propiedades, amigos, reputación y carrera política. Lo condenaron a la pena capital, pero finalmente le conmutaron la pena de muerte enviándolo al exilio en la isla de Córcega, una de las más despobladas y modestas del vasto Imperio romano.

Vivió ocho duros años exiliado. Fue una etapa muy penosa para él, pero también muy rica en reflexiones filosóficas. En Córcega soportó periodos de autoinculpación alternados con sentimientos de amargura. Se reprochó el haber interpretado mal la situación política con respecto a Mesalina y guardó rencor a Claudio por la forma ingrata en que éste le había pagado su lealtad y su talento puesto al servicio de Roma. Vivió ocho años en una modesta habitación con molestas corrientes de aire, y con una insulsa dieta a base de sopa aguada y pan duro. La figura austera de Epicuro, el gran maestro del placer, fue su consuelo en aquellos tiempos.

Finalmente, la intervención de Agripina —otra hermana de Calígula y madre de Nerón— logró que en el año 49 regresara a Roma. Pero Séneca tuvo que devolver el favor; es decir, que quedó inexorablemente ligado a ella y a su política, y debió hacerse cargo de la educación del joven Nerón, que pronto se convirtió en hijo adoptivo de Claudio y heredero al trono.

En el año 52 Agripina envenenó a Claudio y su hijo Nerón subió al trono. Pero en el año 59 Nerón asesinó a Agripina, su madre. Luego de ello, el emperador dio rienda suelta a su gusto por el asesinato y la crueldad sexual. Ordenó a su guardia pretoriana que reclutara vírgenes en las calles de Roma y que las llevaran por las noches a sus aposentos. Obligó a las esposas de los senadores a participar en orgías y a presenciar con sus propios ojos la muerte de sus maridos. En las noches Nerón vagaba por la ciudad disfrazado de ciudadano corriente y, en los callejones, degollaba a los transeúntes. En cierta oportunidad se enamoró de un muchacho, pero deseaba que fuera mujer, así que mandó a castrarlo y luego simuló una ceremonia nupcial.

El alumno era una completa decepción para el maestro. Nerón había cesado de escuchar a su viejo tutor. Rehuía la compañía de Séneca y fomentaba las calumnias palaciegas contra él.

Séneca no podía soportarlo y sabía el inmenso peligro que comenzaba a correr. Pidió retirarse de la política, pero Nerón se lo impidió, porque el alejamiento de su tutor afectaría su imagen política. Asimismo, en los años siguientes, Séneca se mantuvo lo más retirado que pudo de la esfera palaciega y se dedicó a escribir en la tranquilidad de su Villa, en las afueras de Roma.

Dos veces presentó su dimisión, y en todos los casos Nerón la rechazó. Es más, el emperador lo estrechó en sus brazos y le juró que preferiría morir antes que causar algún daño a su amado tutor. Pero la experiencia política de Séneca y los principios de su filosofía de vida, no le permitían creer en esas promesas, ni por asomo.

No pudiendo escaparse de Nerón, se refugió en la filosofía. Séneca se consagró al estudio de la naturaleza. Comenzó a escribir un libro sobre la tierra y los planetas. Contemplaba el cielo, analizaba las constelaciones, estudiaba los mares y las altas montañas, teorizaba sobre la causa de los terremotos. Observaba destellos de luz en la negrura de la noche y especulaba sobre los orígenes del universo. Sus observaciones son erróneas, si se las considera desde un punto de vista científico. Pero lo que resulta en verdad significativo y admirable, es el hecho de que un hombre cuya vida podía truncarse en cualquier momento por el capricho de un emperador asesino, pudiese encontrar alivio en el espectáculo reposado de la naturaleza. Tal vez a la

vista de los poderosos fenómenos naturales, Séneca observó que existen fuerzas completamente indiferentes a nuestros deseos. En efecto, al igual que la naturaleza, también los hombres pueden ejercer ciegos y dramáticos poderes sobre sus congéneres.

Tres años después de presentada su primera dimisión, en Abril del año 65, se descubrió una conspiración contra Nerón, y Séneca cayó bajo la falsa acusación de uno de los conjurados. La consecuencia fue inevitable: Séneca recibió de Nerón la orden expresa de suicidarse de inmediato. Fue informado por un centurión que se presentó en su Villa con orden de supervisar que se cumpliera puntualmente lo mandado por el emperador. Sin alternativas de escapatoria, obedeció, aceptando con ecuanimidad lo inevitable.

Se abrió las venas de las muñecas, de los tobillos y de detrás de las rodillas, pero la sangre no fluyó con la suficiente rapidez; tal vez por lo avanzado de su edad. Entonces pidió una copa de cicuta, para morir como Sócrates, pero el veneno no le hizo efecto. Bebió una segunda copa, y tampoco sucedió nada. Paulina, su mujer, lo abrazó con ternura y le dijo que no podía soportar la idea de una vida sin él, y le pidió permiso para suicidarse. Séneca no se opuso a su deseo. Sin embargo, los guardias del emperador no se lo permitieron. Finalmente, pidió que lo colocaran en un baño de vapor, y ahí se fue ahogando en una muerte lenta y tormentosa, pero sobrellevada con admirable ecuanimidad.

Algunos críticos acusan a Séneca de falta de correspondencia entre la acción y la palabra. Sostienen que hay contradicción entre los preceptos senecanos y su comportamiento político, especialmente durante el reinado de Nerón.

Se le cuestiona su complicidad más o menos consciente en una serie de actos aislados: el asesinato de Claudio, de Británico, de Agripina y, en general, su participación más o menos velada en uno de los reinados más cargados de crímenes y atrocidades de toda la historia de Roma. Pero, para ser justos con Séneca, hay que tomar en consideración que el «oficio» político siempre contrasta con la «serenidad» de las disquisiciones intelectuales. En efecto, la política no es la verdad y el bien absolutos, sino *el arte de lo posible.*

Además, se le acusa de haberse enriquecido en la función pública gracias a los intereses derivados del préstamo y a los personales favores de Nerón. En pocos años Séneca había conseguido una considerable fortuna, la cual le había permitido adquirir Villas y granjas. Comía bien y cultivaba el gusto

por los muebles caros. A Séneca le ofendían las insinuaciones de que había algo poco filosófico en su conducta:

> «Deja, por tanto, de prohibir el dinero a los filósofos, nadie ha condenado a la sabiduría a ser pobre».

Y con mucha sensatez declaraba:

> «Despreciaré el reino entero de la fortuna; pero, si se me da a elegir, tomaré de él lo mejor».

No hay por qué ver en ello una actitud hipócrita. El estoicismo moderado predicaba la *indiferencia* (apatheia), mas no el *rechazo,* ante las riquezas. Incluso asumía la posibilidad de que las riquezas sean ocasión para la práctica del bien. La riqueza no es de suyo propio algo que debamos temer ni desdeñar... Es algo que se prefiere, por supuesto, pero que no es esencial para alcanzar la felicidad, ni es mucho menos un crimen el poseerla.

Durante su exilio en Córcega, por ejemplo, el antaño adinerado hombre de Estado se encontró abruptamente despojado de todo lujo. Sin embargo, en una carta a su madre, le contaba que se las había ingeniado para acomodarse a las circunstancias, gracias a sus *premeditaciones* matutinas...

> «Nunca me fié yo de la suerte, incluso cuando parecía proponerme la paz. Todas las cosas que [la diosa Fortuna] iba acumulando bondadosamente sobre mí, dinero, cargos, influencia, las puse en un lugar del que pudiera ella recuperarlas sin molestarme a mí. Mantuve una gran distancia entre ellas y yo; por tanto, me las ha quitado, mas no arrancado».

¿Qué pensaba de los vaivenes de la vida?

Séneca observa que la realidad tiene dos características cruelmente desconcertantes: por una parte, *continuidad y seguridad,* incluso durante generaciones; pero, por otra parte, *cataclismos no anunciados.* Nos descubrimos continuamente escindidos entre una invitación a asumir que mañana será un día más o menos igual al de hoy, y la posibilidad de enfrentarnos a un suceso espantoso después del cual nada volverá a ser lo mismo...

Los ejemplos abundan: la caída de un avión en medio de un viaje de vacaciones, un accidente automovilístico en medio de una mañana de compras rutinarias, el atragantarnos con una espina durante un simple almuerzo,

olvidar abierta una llave de gas, etc. Y después de eso: muerte, mutilación, y toda una catarata de horrores sin cuento.

Ante este aspecto ominoso de la realidad, Séneca invocaba a una diosa.

Su nombre era ***Fortuna.***

Se la podía ver en el reverso de muchas monedas romanas. En una mano sostenía la palanca de cambio de un timón, y en la otra una cornucopia o cuerno de la abundancia.

La *cornucopia* simbolizaba su capacidad de conceder favores: dinero, progreso, amor, salud, etc.

La palanca de *timón* era símbolo de esa otra facultad más siniestra de cambiar los destinos.

La diosa, lo mismo podía conceder dulcísimos favores, que dar un golpe de timón con una velocidad aterradora.

Siempre es «igual»... Fortuna lo dispone todo, y no podemos sustraernos a sus disposiciones. Pero en algo podemos siempre «distinguirnos»: *podemos cambiar nuestra actitud.*

En efecto, dado que la fortuna nos hiere siempre y podemos esperar de ella cualquier cosa, Séneca propone que tengamos siempre presente la posibilidad de sus golpes de timón. Nos propone que ***pre*-meditemos** en el hecho cierto de que la realidad no se amolda sin más a nuestros deseos.

En el seno de toda frustración anida una estructura básica: la colisión de un deseo con una realidad inquebrantable. Lo que tenemos que aprender, entonces, es a no agravar la terquedad del mundo con nuestras propias reacciones: arrebatos de furia, autocompasión, ansiedad, amargura o paranoia.

Para vivir felices debemos aprender imperiosamente a ***distinguirnos ante lo igual***...

Es sabido que soportamos mejor aquellas frustraciones que comprendemos y para las que nos hemos *preparado* mejor, mientras que nos causan más daño aquellas que menos esperábamos y que no acertamos a comprender. Su filosofía pretende *ayudarnos a reconciliarnos con las auténticas dimensiones de la realidad,* para ahorrarnos frustraciones o, al menos, la corte de emociones perniciosas que la acompañan.

Cuando la realidad se levanta como un muro macizo frente a nuestros deseos, ¿por qué seguir dando coces contra el aguijón? Tal desacierto se debe a un error de razonamiento básico y subsanable.

Para subsanarlo Séneca nos propone que reservemos a diario un poco de tiempo para pensar en la diosa Fortuna. Cada día, a primera hora de la mañana, los hombres deberían llevar a cabo lo que Séneca denomina **praemeditatio**; es decir, una *meditación por anticipado* sobre todas las penas espirituales y corporales que la diosa puede infligirnos en lo sucesivo.

> «La fortuna nada otorga en propiedad. Nada hay estable, ni en privado ni en público; tanto el destino de los hombres como el de las ciudades cambia. (...)
>
> Todas las obras de los mortales están condenadas a morir, vivimos en medio de cosas perecederas. [Hombre], has nacido mortal, has parido mortales. Piensa en todo, espéralo».
>
> «Cada vez que uno caiga a tu lado o a tu espalda exclama: No me engañarás, Fortuna, ni me sorprenderás confiado o descuidado. Sé qué andas maquinando: has golpeado a otro, pero me buscabas a mí».

¿Es injusta la Fortuna?

Los hombres pensamos que si somos honrados seremos recompensados, y que si somos malos seremos castigados. Pensando así, es obvio que nos sentiremos desconcertados e incapaces de encajar un evento desgraciado dentro de un esquema de justicia. En consecuencia, el mundo se nos antojará absurdo.

Sólo nos quedarían por pensar dos cosas:

a) Que quizás, a pesar de todo, hayamos actuado mal y por eso hemos sido castigados.

b) Que tal vez hayamos sido víctimas de un error catastrófico en la administración de la justicia.

Pero Séneca nos invita a pensar de otro modo:

No todo lo que nos sucede ***a*** nosotros, ocurre con referencia a algo ***sobre*** nosotros.

La diosa Fortuna no es un Juez. Ella no premia ni castiga a nadie. Sus intervenciones no siguen un esquema punitivo, sino que simplemente incorporan un ingrediente *azaroso* a los destinos humanos...

Cuando nos sentimos heridos, resulta tentador el creer que aquello que nos hirió *tenía la intención* de hacerlo. Por ejemplo, en lugar de pensar que «el coche se descompuso *y* por eso ahora estoy enojado», tendemos a creer que «el coche se descompuso *para* enojarnos». Es ridículo, pero nos ocurre...

Séneca sostenía que tales errores de juicio obedecen a una cierta «humillación del espíritu» que se siente anulado y rebajado al no poder *controlar* las circunstancias. Esta propensión a ***sentirse abyecto*** (rebajado, envilecido, despreciado, miserable o abatido), surge de un error de autoconcepto del que se sigue una baja autoestima.

> «[El sabio] no lo echa todo a la peor parte, ni busca a quien culpar de su infortunio».

Cada vez que nos sentimos *abyectos* deberíamos revisar nuestro *autoconcepto;* es decir, nuestro nivel de amistad hacia nosotros mismos:

> «[Dice el filósofo Hecatón]:
>
> '¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo'.
>
> Mucho ha aprovechado: nunca estará solo. Ten presente que un tal amigo es posible a todos».

La interpretación «abyecta» es aquella que nos hace creer que «algo malo ocurre *para* molestarnos». La interpretación «amistosa» o benevolente nos ayuda a pensar que «algo malo ocurre *y* nos molesta». Es, en definitiva, un problema de *disposiciones.*

Puede observarse la vigencia actual de esta perspectiva senequista en los métodos actuales para la gestión de conflictos, por ejemplo, en el proceso no adversarial denominado: *Mediación.* Permítasenos detenernos un poco en este punto.

La Mediación insiste en la importancia de escuchar *activa y reflexivamente*... La reflexividad supone así una actitud de compromiso personal frente al otro y de acogida, que evita actitudes o conductas de huida o desinterés. En tal sentido, es necesario aprender a escuchar no sólo «porque...» nos interesa lo que el otro nos dice, sino incluso «a pesar de...»; es decir, *a pesar de* si el otro habla muy de prisa o monótonamente, si utiliza un lenguaje difícil, si no estructura bien las frases, etc. Escuchar *a pesar de* los impedimentos, acoger al otro-distinto.

Siguiendo a Séneca, entonces, se puede afirmar que en la comunicación es importante elegir las palabras correctamente, de manera que *no empeoren la situación.* La mayoría de los mensajes de confrontación son afirmaciones del tipo ***tú me hiciste***, y sólo tienden a intensificar el conflicto. En otras palabras, los mensajes de «tú», culpan, avergüenzan, acusan, amenazan, mandan, denigran... Los mensajes de «tú» tienden a evocar *abyección:* resentimiento, odio y venganza.

Como dice una canción popular: «Siempre supe que es mejor, cuando hay que hablar de dos, empezar por uno mismo» (Shakira, *Inevitable,* 1998). En efecto, una afirmación del tipo ***mí mismo***, disminuye el conflicto y mantiene abierta la comunicación. Ayuda a confrontar y explicar el propio punto de vista, sin sujetarlo a un esquema punitorio; es decir, sin culpar ni criticar al otro. Simplemente expresa el impacto que tiene en nosotros el comportamiento y/o las palabras del otro («yo *me* siento») sin culparlo («*tú* me hiciste»). Esta actitud implica tomar la responsabilidad personal por ser honesto («NN., yo me siento..., cuando...») y por ser muy claro en las verdaderas intenciones («NN. por eso yo quiero que...»; o mejor, «¿NN., podrías considerar...?» o «¿NN., podríamos tratar ambos de...?»).

Esta modificación del lenguaje resulta muy conveniente para manifestar respeto para con uno mismo y para con el interlocutor, equilibrando así la comunicación.

Con esto queremos expresar que en la comunicación hemos de ser asertivos. *No se ha de decir blanco cuando se quiere decir negro...*

La ***asertividad*** es un concepto que designa «habilidad social»; es decir, poder expresarse adecuadamente sin que se produzca ansiedad o agresividad. La asertividad es una conducta de autoafirmación que implica respeto a los demás y a uno mismo (aserción significa: *así...* afirmar, asentir).

Las conductas *no asertivas* son: la agresión (que anula a los otros, generando odio y resentimiento) y la pasividad (que está relacionada con la baja autoestima, el miedo y con los sentimientos de culpabilidad y de inferioridad).

Por el contrario, la conducta asertiva evita manipular y ser objeto de manipulaciones, mejora la comunicación entre las personas y abre camino a pactos y compromisos, cuando los intereses de las personas se expresan mediante posicionamientos opuestos. Es una actitud que ayuda a que las personas se sientan conformes con ellas mismas, por el modo en el que han afrontado una situación.

Esta actitud supone el saber *expresarse con seguridad,* de manera ***ecuánime;*** esto es: de manera tranquila, serena y constante, sin amilanamientos ni desbordes.

También supone el saber *aceptar las críticas* sin negarlas, pudiendo considerar la posibilidad de que nuestro crítico tenga razón. Esto no significa llegar a darle la razón sin más; es decir, que no se ha de renunciar al derecho de juzgarnos a nosotros mismos. Pero exige que no se contraataque con otra crítica, y que no se busque excusarse. La capacidad de *recibir de buen grado* las correcciones y de *reconocer los propios errores,* otorga tranquilidad, y evita actitudes defensivas, angustiosas o falsas ante las críticas.

Séneca señalaba que *todo* puede estar revuelto por fuera, con tal que *por dentro de uno mismo* no haya turbación.

Así como el epicureísmo predicaba la *ataraxía,* el estoicismo tenía por bandera la **apatheia**, que suele traducirse como ***apatía.***

Ataraxía significa *no turbación* del espíritu, y apatheia significa *no afectación;* en definitiva, ambos términos matizan la designación de una misma disposición interior: ecuanimidad, equilibrio psíquico ante las circunstancias. En la ética estoica el ideal del sabio es lograr un estado de «inmunidad» o «imperturbabilidad anímica», de manera tal que la persona no sea afectada desde fuera, sino únicamente por sí misma.

La vida moralmente buena consiste, según Séneca, en una severidad incondicional con uno mismo, en la fidelidad a los principios con los que uno rige su vida, y en el amor al prójimo, pues todos los hombres son naturalmente iguales.

La ética estoica fue adoptada, casi inalterada, por el cristianismo naciente...

Pero surge una pregunta: Si la actitud deseable es la *apatía,* ¿acaso no serían pocas, entonces, las conquistas humanas? ¿No será la apatía una suerte de pasiva resignación frente a lo establecido?

Pues bien, Séneca observa que la realidad no es como desearíamos que fuese. En tal sentido, lo más sensato será siempre el saber mantenernos en paz frente a las sacudidas, como condición de posibilidad para *poder cambiar algo...*

¿Podemos acaso «cambiar» el designio de Fortuna? El estoicismo responde con una metáfora.

En principio *no podemos cambiar las cosas,* pues somos «como perros atados a un carro imprevisible». Nuestra «correa» tiene una longitud que nos otorga un cierto margen de libertad, pero no nos permite movernos a nuestro antojo. En tal sentido, lo preferible será correr detrás del carro, antes que resistirnos a su marcha y terminar estrangulados y arrastrados por nuestra propia correa. Nuestra resistencia no haría más que agravar nuestras penas.

En consecuencia:

1) Lo primero es saber resignarse ante la evidencia.

2) Lo segundo es utilizar nuestro principal recurso; es decir, la razón con la que —a diferencia del perro— estamos dotados. En efecto, la razón nos faculta para *teorizar con acierto* acerca del rumbo de nuestro carro, lo cual nos brinda una oportunidad insólita entre los seres vivos: «cambiarlo todo cambiando nosotros mismos»; es decir, que puede ser que no poseamos la capacidad de alterar ciertos acontecimientos, pero seguimos siendo siempre libres de elegir nuestra actitud hacia ellos, y en eso reside fundamentalmente la libertad que nos distingue.

Por tal motivo, la sabiduría reside, para Séneca, en el *adecuado discernimiento* de cuándo somos libres para moldear la realidad de acuerdo con nuestros deseos, y cuándo hemos de aceptar *con tranquilidad* lo inalterable.

El planteamiento de Séneca es sutil:

No es menos insensato el aceptar algo como necesario cuando *no lo es,* que rebelarse contra algo que *sí lo es.* Es decir, que es tan fácil extraviarse aceptando lo innecesario y negando lo posible, como negando lo necesario y anhelando lo imposible. A la razón le corresponde *distinguir* en cada caso.

De este planteo estoico procede la famosa oración compuesta por el teólogo católico San Agustín de Hipona (354-430):

«Señor, concédeme *serenidad* para aceptar las cosas que no puedo cambiar; *valor* para cambiar aquellas que puedo, y *sabiduría* para reconocer la diferencia».

3. Filosofar a cielo abierto.
La Filosofía en el Medioevo

1. Caminos de entendimiento.

Desde sus mismos inicios, en el tránsito del mundo antiguo al medioevo, el cristianismo tuvo que confrontarse con las corrientes filosóficas de la época.

Los primeros cristianos, para hacerse comprender por los hombres que no eran judíos, no podían hacer referencia solamente a los textos de la Biblia, pues las profecías bíblicas resultaban extrañas a los gentiles. Además, los paganos no reconocían ningún tipo de «autoridad sagrada» en los textos bíblicos. Por otra parte, los cristianos tampoco podían apoyarse en el conocimiento que sus interlocutores habían obtenido a partir de las religiones paganas, pues con frecuencia habían degenerado en diferentes formas de idolatría, que resultaban ser completamente contrarias al mensaje cristiano.

El escenario no se presentaba nada sencillo.

Pablo de Tarso —el Apóstol de los gentiles— advirtió de inmediato la situación, y consideró más oportuno el relacionar su propia argumentación con la de los filósofos, pues estos habían superado con su pensamiento los riesgos de las religiones paganas.

En su carta a los Romanos (1,19-20) Pablo reconoce que los gentiles han alcanzado un conocimiento suficiente de Dios, como para encontrar allí un espacio compartido de diálogo:

> «Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras».

Pablo se empeña en asumir una postura optimista frente a lo mismo que previamente Salomón había observado y expresado negativamente en el libro de la Sabiduría (13,1-2):

> «Vanos por naturaleza (...) [los gentiles] no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo».

Pablo, siguiendo la perspectiva veterotestamentaria, también afirma que los gentiles no han logrado alcanzar el conocimiento del Dios verdadero. Dice en Romanos 1,21-22:

> «Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció; jactándose de sabios se volvieron estúpidos».

Es más, en la primera carta que dirige a los cristianos de Corinto (1,20), cita un texto del profeta Isaías (19,12; 29,14) y lo completa preguntándose:

> «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?»

Pero a renglón seguido (1Cor. 1,21) insiste en la necesidad de ayudar a los gentiles a alcanzar el conocimiento del Dios verdadero:

> «De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría [la Filosofía] no conoció a Dios en su divina sabiduría [la Revelación], quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación».

Lucas —médico y secretario de Pablo— relata en el libro de los «Hechos de los Apóstoles» (17,16-18.22-23) cómo Pablo contenía su disconformidad y se daba a la conversación franca y amable con los filósofos atenienses de diversas escuelas:

> «...estaba interiormente indignado al ver la ciudad llena de ídolos. Discutía (...) diariamente en el ágora con los que por allí se encontraban. Trababan también conversación con él algunos filósofos epicúreos y estoicos.
>
> (...) Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: 'Al Dios desconocido'. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar».

Y Pablo comienza luego a argumentar sin citar la Biblia, sino hablando de las obras de Dios y utilizando incluso los mismos argumentos que los filósofos griegos (Hch. 17,24.27-28):

> «El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres (...) [Dios creó todo] con el fin de que [los hombres] buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de nosotros; pues en Él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vuestros sabios: 'Porque somos también de su linaje'».

Pablo cita aquí a un poeta griego del siglo III antes de Cristo, y a un filósofo estoico.

Pero no solo Pablo, sino también el evangelista Juan utiliza recursos tomados de la filosofía griega. Por ejemplo, su vocabulario tiene un colorido especial que se expresa por medio de antinomias muy sugerentes, en clara relación con la importancia del conocimiento: luz-tinieblas, verdad-mentira.

Dice el Prólogo de su Evangelio (1,1-5.9-11.14):

> «En el principio era el Logos, y el Logos estaba con Dios, y el Logos era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por el Logos, y sin Él no se hizo nada de cuanto existe.
>
> En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no le vencieron.
>
> (...) El Logos era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.
>
> En el mundo estaba y el mundo fue hecho por Él, y el mundo no lo conoció.
>
> Vino a su casa, y los suyos no lo recibieron.
>
> (...) Y el Logos se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros...».

En su primera carta (1,5-6), Juan escribe:

> «...Dios es luz, en Él no hay tiniebla alguna. Si decimos que estamos en comunión con Él, y caminamos en tinieblas mentimos y no obramos la verdad».

El cristianismo inicia así un largo y fecundo camino de apertura a *todas* las culturas. Ese camino de inclusión se despliega en un proceso conforme a las exigencias de la *razón universal,* la cual es accesible a todo hombre de buena voluntad.

El objetivo que dicho proceso buscaba era desarrollar en los hombres la «conciencia crítica» de aquello en lo que creían. De este modo el cristianismo logró que la religión se purificara de las supersticiones, mediante el análisis racional de los contenidos de la fe.

Sobre esta base, los denominados «Padres de la Iglesia» (durante los primeros cuatro siglos de nuestra era) comenzaron un diálogo fecundo con el pensamiento de los filósofos antiguos.

Poco a poco la fe y la razón se acercaban.

Asimismo, los primeros pensadores cristianos supieron también mantenerse cautelosos respecto de las diversas formas de esoterismo que se difundían en la época y que incluso alcanzaban a captar a algunos creyentes y a provocar serias confusiones doctrinales. En efecto, la Iglesia mantuvo una actitud abierta, pero también manifestó reservas frente a quienes pretendían subordinar la verdad divinamente revelada a las propias interpretaciones.

Como se ve, el encuentro del cristianismo con la filosofía no fue inmediato ni fácil.

Durante el siglo II los filósofos y los sofistas eran adulados por los habitantes de las ciudades y por los gobernantes. La ciudad de Roma estaba abierta a todas las influencias. A ella afluían sofistas y filósofos de diversas escuelas de pensamiento. La capital fue plagándose de filósofos de todo pelaje, venidos de todas partes del Imperio. Cuando el emperador y filósofo estoico Marco Aurelio (121-180) abrió Roma a todas las escuelas, ofreció de ese modo la posibilidad de una confrontación filosófica universal. Con pensadores de renombre se mezclaban filósofos de medio pelo, charlatanes y farsantes andrajosos. Metidos entre la muchedumbre, se les encontraba en casi todas las esquinas con facha de predicadores populares. Por otra parte, la profusión era tal que la línea divisoria entre unas escuelas y otras fluctuaba. Era prácticamente imposible distinguir a los estoicos de los cínicos, por ejemplo.

La mayoría de los filósofos vivían de las pensiones que el Estado les daba y de las exenciones de que disfrutaban. Mientras más favores recibían, más aumentaban sus apetencias.

El emperador Marco Aurelio vivía rodeado de filósofos. Sus maestros se convirtieron en sus ministros.

En cierto modo puede decirse que por aquellos años la filosofía dirigía el Imperio. En efecto, cansados de una religión sin poesía y sin alma, los romanos estaban orientándose cada vez más decididamente hacia los maestros del pensamiento.

La filosofía fue convirtiéndose en una escuela de espiritualidad, y la figura del filósofo adquirió el rango de un director de conciencias y de un maestro de vida interior.

Muchos de estos filósofos provocaron controversias públicas contra los cristianos, pero muchos otros se acercaron sinceramente al cristianismo.

A mitad del siglo II Justino fue el primer filósofo conocido de la comunidad cristiana. Fundó una escuela de filosofía cristiana en una casa, y fue quien otorgó derecho de ciudadanía al pensamiento cristiano y, a los convertidos, el derecho de pensar.

Justino fue un pensador prudente y abierto: sabía ver la parte de verdad contenida en todos los sistemas filosóficos. Le gustaba decir que los filósofos eran cristianos sin saberlo. Para él, Cristo —el *Logos* de Dios— ilumina a todos los hombres, lo cual explica la parte de verdad que se encuentra en los filósofos. Esta generosa visión de la historia encerraba una intuición genial que, después de Ireneo de Lyon, fue recogida en el medioevo desde San Agustín de Hipona hasta San Buenaventura, y más recientemente por Maurice Blondel (1861-1949).

A pesar de su apertura de alma, de su voluntad de diálogo y de su capacidad de comprensión, Justino fue denunciado por el filósofo cínico Crescencio, a quien había derrotado en una disputa intelectual, y acabó siendo condenado a morir decapitado por el solo hecho de confesarse públicamente cristiano —lo cual estaba prohibido fuera del ámbito privado—, con él murieron también seis discípulos y amigos suyos.

El acercamiento creciente de los filósofos a una Iglesia aún no del todo bien preparada para asimilarlos, representó a la vez una riqueza y un explosivo.

Precisamente, la búsqueda de la verdad los condujo al encuentro con un Evangelio que proclama la encarnación histórica del Logos. La Iglesia recibió a los filósofos con los brazos abiertos, pero el pulular de las sectas y la efervescencia espiritualista de los «gnósticos» (que en pleno medioevo reaparecerían con los herejes albigences, y en nuestro tiempo con la teosofía y la NewAge), hicieron difícil el diálogo entre la fe y la razón.

También la corte imperial se había abierto al Evangelio, y abrazaron el cristianismo cónsules, maestros destacados, y muchas otras personas importantes, ricas e influyentes que pertenecían a «la casa del César». La presencia de cristianos en la corte imperial se hizo pública y notoria, y algunas de esas personas fueron condenadas a muerte. Incluso hasta resulta verosímil que algunos creyentes hayan formado parte de la mismísima guardia pretoriana.

Pero la conversión de los filósofos, de los juristas y de las personas más cultas de Roma planteó al cristianismo el delicado problema del estudio de la fe y de la filosofía. Sin embargo, a pesar de los riesgos, la Iglesia no se echó atrás. Tertuliano afirmó que no se podían rechazar los estudios profanos, pues sin ellos no podrían existir los estudios religiosos. De lo contrario, escribe Tertuliano en su Tratado *De la idolatría*:

> «¿Cómo podríamos instruirnos en la ciencia humana, cómo sabríamos pensar y actuar, puesto que la educación es la clave de la vida?»

Empero, desde la segunda mitad del siglo II y entrando el siglo III, comenzó a robustecerse una cierta reserva ante los maestros de escuela y los gramáticos, que enseñaban las letras profanas.

Sucedió que en esos tiempos algunos filósofos convertidos al cristianismo comenzaron a debilitar la pureza originaria de la fe cristiana, mientras que otros filósofos, paganos, comenzaron a difamar y a denunciar a los cristianos. Los problemas comenzaban a aparecer por todos lados. Pero lo peor era la afluencia de los medio-sabios y de los medio-convertidos, que amenazaba con contaminar la verdad evangélica con extrañas elucubraciones.

Para argumentar y responderles, los creyentes comenzaron a elaborar una primera forma de teología cristiana que se conoce como ***apologética***, y que significa «defensa de la Fe».

El optimismo inicial del diálogo con la filosofía se modera y el pensamiento cristiano se torna más circunspecto. La afluencia de filósofos de oficio que

la Iglesia había experimentado, le sirve ahora para reorganizar la enseñanza de la «ciencia sagrada».

El *método de enseñanza* utilizado por los filósofos paganos y cristianos era idéntico, se basaba en conversaciones de tono familiar, en las que un texto o un acontecimiento de la vida ordinaria proporcionaba el tema para hacer consideraciones doctrinales.

La enseñanza no se circunscribió solamente a la labor de las escuelas, sino que se prolongó también en escritos conocidos como «apologías» del cristianismo, que se dirigían valientemente (aún con riesgo de la vida) a las autoridades civiles, a los magistrados y hasta a los emperadores. Estos escritos muestran que los cristianos, lejos de estar autoconfinados en *ghettos,* hacían frente sin complejos a la sociedad y a las controversias con los filósofos paganos.

En suma: en la teología se comenzaron a asumir y transformar algunas filosofías, pero, a la vez, se hizo un esfuerzo para expresar la verdadera doctrina cristiana de un modo *razonable;* es decir, capaz de dar a los hombres las «razones de credibilidad» de lo predicado por el cristianismo.

En la persona del obispo ***san Agustín de Hipona*** (354-430) se realiza la primera gran *síntesis* del pensamiento filosófico y teológico.

Este particular trabajo intelectual no significa que los teólogos hayan identificado el contenido de su mensaje con los sistemas de pensamiento a los que hacían referencia. Hicieron mucho más que eso. En efecto, lo que hicieron fue *sacar a luz* lo que todavía permanecía implícito en el pensamiento de los filósofos.

Los Padres de la Iglesia acogieron plenamente la razón *abierta a lo absoluto* y, en ella, incorporaron la riqueza de la Revelación divina. Pero no fueron en modo alguno meros *sincretistas,* sino que el ser conscientes de las *convergencias* no ofuscó en ellos el reconocimiento de las *diferencias.*

1.a.- Unidad y pluralidad: El sueño de la fraternidad universal.

Roma alcanzó su apogeo entre los siglos II AC y II DC, de allí en más comienza la descomposición del mundo clásico y, al mismo tiempo, la composición progresiva del llamado «mundo medieval»...

Hasta el siglo III el cristianismo estaba más o menos prohibido, dependiendo de quien gobernase...

Siglo IV... Alrededor del año 300 Roma estaba doblemente amenazada: *desde fuera* estaba amenazada por las tribus que llegaban del norte, y *desde dentro* estaba amenazada por la corrupción y la disolución interna.

En el año 313, con el emperador Constantino, el cristianismo se convirtió en una religión públicamente aceptada en el Imperio Romano, y se puso fin a las persecuciones.

En el año 330 Constantino traslada la capital del Imperio a Constantinopla, una ciudad que él mismo había fundado a la entrada del Mar Negro.

Desde el año 380, el emperador Teodosio declaró al cristianismo como la religión oficial del Estado en todo el Imperio Romano.

En el año 395 el Imperio Romano fue dividido en dos: el imperio romano *occidental* —con capital en Roma— y el imperio romano *oriental* —con capital en Constantinopla—.

Siglo V... En el año 410 Roma fue saqueada por los pueblos bárbaros, y en el año 476 todo el Estado romano occidental pereció. Por su parte, el Estado romano oriental subsistió como Estado hasta el año 1453, año en el que los turcos conquistaron Constantinopla, y la renombraron como Estambul.

Para ubicarnos históricamente podríamos dividir la Edad Media en los siguientes períodos:

1) Siglos IV al IX: Edad Media primitiva.

2) Siglos IX al XI: Alta Edad Media.

3) Siglos XII al XIII: Plena Edad Media.

4) Siglos XIV al XV: Baja Edad Media.

¿Por qué se denominó edad «media» a este amplio segmento de la historia occidental?

La expresión surgió en el contexto del Renacimiento. Los hombres renacentistas idealizaron al helenismo y consideraron al tiempo posterior —signado por la presencia del cristianismo— como una «larga noche» que había «enterrado» a Europa entre la Antigüedad y el Renacimiento. En tal sentido, el Medioevo habría sido *un tiempo oscuro* entre dos «luminarias»; es decir, entre la luminosidad del mundo antiguo y la luz del renacer de aquel mundo perdido. De ahí que la expresión «medieval» se use incluso hoy en día en un sentido peyorativo...

Sin embargo —prescindiendo de las idealizaciones y de los prejuicios— se ha de señalar que la Edad Media fue un tiempo de importantes desarrollos:

a) En el Medioevo la Iglesia sentó las bases de la ulterior educación pública y sistemática. Desde sus mismos comienzos en torno a la figura de Carlomagno (742-814), comenzó a configurarse el sistema escolar. Surgieron las primeras escuelas en los conventos. A partir del año 1100 se fundaron escuelas dependientes de las catedrales, y alrededor del año 1200 se crearon las primeras universidades.

b) En el siglo XII surgieron las primeras órdenes hospitalarias, que se ocuparon de ejercer la caridad con los enfermos y con los más pobres de la sociedad.

c) En el transcurso de la Edad Media se fueron desarrollando las diferentes naciones. ¿Qué hubiera sido de Europa sin el Medioevo? Probablemente una provincia romana...

La sociedad romana, desde su decadencia a partir de los siglos II y III, se había ruralizado. La economía ya no era urbana, sino básicamente agraria. Con la caída del Imperio Romano de occidente, el mundo queda definitivamente acéfalo, fragmentado y desorganizado.

La confluencia de los germanos y de los terratenientes romanos, conformó la nueva aristocracia terrateniente del naciente Medioevo.

En el año 800 el Papa corona a Carlomagno, que había sido rey de los francos, como *Emperador de Roma,* con el objetivo preciso de restaurar el orden imperial perdido tras la caída de la Roma antigua. Pero la unidad del imperio carolingio no logró sobrevivir más allá del mismo Carlomagno. Las

luchas intestinas por el poder, entre reyes y señores y con la Iglesia, minaron la unidad medieval.

Sin embargo, los hombres medievales supieron mantenerse unidos alrededor de la autoridad de los Papas, y también cuando tuvieron que resistir a las invasiones de musulmanes, eslavos, normandos, etc.

En el siglo XI la organización feudal alcanza su mayor apogeo.

El vínculo de «vasallaje» dentro del orden feudal, permitió superar al esclavismo antiguo, y dio seguridad y estabilidad a la vida agraria de los siervos.

A partir del siglo XII, gracias al desarrollo de los mercaderes y a la aparición de una fuerte corriente comercial, comienza a reurbanizarse Europa. En efecto, las ciudades comenzaron a crecer al calor de las actividades mercantiles, e incluso se formaron «ligas de ciudades». Creció el numero de personas ocupadas en tareas no agrarias y surgió la burguesía urbana.

Con la creciente actividad mercantil se acuñaron nuevas monedas, se desarrollaron los primeros sistemas de créditos y comenzaron a circular las letras de cambio.

La circulación monetaria y la reactivación del comercio favoreció el desarrollo de la producción manufacturera en las ciudades. Surgieron los gremios de artesanos, como sociedades de «ayuda mutua».

Con el fortalecimiento de las ciudades se fortalecieron también, en la burguesía, los movimientos antiseñoriales. Las ciudades, buscando robustecerse frente a los señores feudales, se integraron a la dependencia regia.

En el siglo XIV, con ocasión de una gran crisis agraria que acabó por debilitar los vínculos de vasallaje, el feudalismo entró en una crisis terminal.

La debilidad de los señores feudales permite el fortalecimiento de las monarquías, que se transforman en grandes agentes económicos, a la vez que logran la consolidación territorial de los reinos.

En síntesis, la evolución social medieval sentó las bases del poder de los reyes y la formación de los Estados nacionales.

d) En el Medioevo, entre los siglos IX y XIII, los amanuenses y los monjes copistas desarrollaron nuevas *convenciones gráficas* que facilitaron el acceso

a la información transmitida a través de medios escritos. Por ejemplo: mejoraron la legibilidad reduciendo el número de variantes de una misma letra y simplificando las minúsculas; abandonaron la *scriptio continua* e introdujeron espacios entre las partes de la oración; clarificaron la puntuación introduciendo nuevos signos; agruparon palabras en unidades conceptuales, entre tantos otros valiosísimos aportes que resultarían sumamente útiles para el posterior desarrollo de la Lógica y de las ciencias. Las mejoras introducidas ayudaron a aumentar el número de lectores, y sirvieron para una mejor comprensión de los textos. Durante la escolástica, estas convenciones permitieron que la lectura se convierta en un ejercicio escolar regido por leyes propias.

Como veremos más adelante, el desarrollo de la Gramática fortaleció a la Lógica y, en consecuencia, contribuyó decisivamente a la gestación del pensamiento científico que emergería alrededor del siglo XV para desplegarse en la modernidad.

e) La Edad Media también fue muy importante para el desarrollo de una base conceptual apta para dar a luz en Occidente la *declaración universal de los derechos humanos,* y para crear *organismos internacionales.* San Pablo, en la carta a los Romanos (2,14-15) había escrito:

> «...los gentiles, que no tienen ley [que no poseen una Ley positivamente revelada], cumplen naturalmente las prescripciones de la ley; como quienes muestran *tener la realidad de esta ley* [natural] *escrita en su corazón,* atestiguándolo su conciencia...».

En la misma línea, durante el Medioevo, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) situó la obligatoriedad moral en el *ser* de las cosas; es decir, en el Bien objetivo, percibido por el entendimiento como necesario para la *naturaleza* humana; lo cual significa: válido para *todo* hombre. En suma, con el nombre de *derecho o ley natural* se designan normas que tienen validez moral y jurídica independientemente de su incorporación al derecho positivo. En otras palabras, el derecho natural es *el enraizamiento suprapositivo de todo derecho establecido,* pues su dignidad y validez tiene como presupuesto el carácter en cierto modo inmutable de su fundamento. Así, el derecho natural tiene para el derecho positivo una *función fundante* que muestra que el hombre no obtiene sus derechos accidental y secundariamente (lo cual haría de los derechos algo eventual o arbitrario), sino que el *tener* derecho se funda en la condición originaria de un «estar en el derecho», de un *Ser* universalmente sujeto de derechos.

Las reflexiones medievales dejaron en claro que los derechos *fundamentales* de las personas —los derechos «humanos»— amparan intereses inherentes *a la condición humana,* que se consideran exigibles universalmente y sólo pueden ser limitados para proteger derechos equivalentes de otras personas.

Por otra parte, en lo referido al *derecho internacional*, Santo Tomás de Aquino explicó que hay un «derecho de gentes» —distinto del «derecho civil»— en el cual *fácilmente concuerdan todos los hombres* por ser conclusiones muy inmediatas de la ley natural (Cfr. S.Th. I-II, q.95, a.4 ad 2).

A la luz de estos pensamientos ha sido posible que hoy se califique globalmente como «crímenes contra la humanidad» acciones deplorables de racismo, limpiezas étnicas y otras actuaciones reprobables *contra cualquier ser humano en cualquier lugar y situación.* Desde siempre, la Iglesia defendió doctrinalmente la *vigencia permanente* del «derecho natural y de gentes» y de sus principios universales.

Estos y muchos otros han sido los aportes del Medioevo a la cultura occidental, pero su aporte fundamental ha sido el ideal *católico* de hacer de la humanidad una ***fraternidad universal*** donde la diversidad logre reunirse en torno a un principio de unidad.

El término **católico** proviene del vocablo griego «kath'holon» o «katholikós», que significa *de acuerdo con el todo.* Esta palabra hace su primera aparición en la literatura Cristiana en el siglo II con San Ignacio de Antioquía, quien escribió: «Allí donde está Cristo está la Iglesia católica».

Los estudiosos discuten si «católico» en este contexto significa «Iglesia universal» o «Iglesia verdadera y auténtica». La mayoría de los estudios favorecen el primer significado, razonando que así como el Obispo preside la Iglesia local, así mismo Cristo preside la Iglesia universal. En la misma época, el texto del martirio de Policarpo utiliza la palabra en ambos sentidos: tres veces significando iglesia universal y una vez con el sentido de auténtica. El texto describe a San Policarpo como «Obispo de la Iglesia católica de Esmirna». El concepto es desarrollado por San Cirilo de Jerusalén, quien escribió:

> «La Iglesia es católica porque está esparcida por todo el mundo y enseña en plenitud toda la doctrina que los hombres deben conocer...» (Catechesis 18:23)

En suma, los dos significados que prevalecen en el período de los Padres de la Iglesia son los de *universalidad* y *ortodoxia.*

Los dos significados de la palabra católico, coexistieron por mil años; pero, con el cisma de la Iglesia de Oriente (iniciado con Focio a finales del siglo IX y profundizado por la torpeza de los legados papales en las negociaciones efectuadas a mediados del siglo XI), la Iglesia romana se continuó llamando *Católica* mientras que la iglesia oriental adoptó el nombre de *Ortodoxa.*

En el período medieval encontramos que emergen las bases para *una más profunda conceptualización de la catolicidad,* ayudado este hecho por la concepción dominante en la época de entender la Iglesia como la «reunión de los fieles» (congregatio fidelium), la cual es una denominación abierta a la noción de *lo universal.*

Santo Tomás de Aquino fue quien desarrolló los diversos elementos del concepto de «catolicidad». Según el Aquinate la Iglesia es *universal* en tres sentidos:

1) Porque *se encuentra en todos los lugares,* teniendo tres partes: en la *tierra* como Iglesia militante, en el *cielo* como Iglesia triunfante y en el *purgatorio* como Iglesia purgante.

> Romanos 1,8: «...vuestra fe es alabada en todo el mundo».
>
> Hechos 10,35: «en cualquier nación el que teme [a Dios] y practica la justicia le es grato».

2) Porque *incluye a todas las personas de todos los estados de vida.*

> Gálatas 3,28: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni hombre libre; ni hombre ni mujer, ya que *todos vosotros sois uno* en Cristo Jesús».

3) Porque *no tiene límite de tiempo,* existe por Cristo, con Él y en Él desde el inicio del mundo hasta la consumación de los siglos.

> Apocalipsis 1,8: «Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso».
>
> Apocalipsis 22,13-14: «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin. Dichosos los que laven sus vestiduras, así podrán disponer del árbol de la Vida y entrarán por las puertas en la Ciudad».

1.b.- Civitas Dei: La Ciudad inclusiva.

Llevar a su plenitud la ***amistad universal*** entre los *hermanos del Logos encarnado* es el tema central de una Iglesia que se entiende a sí misma como la «Casa» en donde han de habitar quienes son *hijos* y *familiares* de Dios. En efecto, claro habían sido los texto de las sagradas Escrituras...

Apocalipsis 21,1-6:

> «Luego vi *un cielo nuevo y una tierra nueva,* porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la *Ciudad Santa,* la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: 'Esta es la *morada de Dios con los hombres.* Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y el *Dios-con-ellos* será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado'.
>
> Entonces dijo el que está sentado en el trono: *'Mira que hago un mundo nuevo'.* Y añadió: 'Escribe: Estas son palabras ciertas y verdaderas'.
>
> Me dijo también: *Hecho está:* yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin; al que tenga sed, yo le daré del manantial del agua de la vida gratis».

Primera carta de San Pedro 1,22-23:

> «Habéis purificado vuestras almas, obedeciendo a la verdad, para amaros los unos a los otros sinceramente como hermanos. Amaos intensamente unos a otros con corazón puro, pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente. Pues toda carne es como hierba y todo su esplendor como flor de hierba; se seca la hierba y cae la flor; pero la Palabra del Señor permanece eternamente. Y esta es la Palabra: la Buena Nueva anunciada a vosotros».

Primera carta de San Juan 3,11-13:

> «Este es el mensaje que habéis oído desde el principio: *que nos amemos unos a otros.* No como Caín, que, siendo del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las

> de su hermano eran buenas. No os extrañéis hermanos si el mundo os aborrece».

Al hablar de Caín Juan se refiere a un texto antiguo proveniente del judaísmo. En la Torá, en el libro del Génesis (4,8-9), se narra el desenlace de la relación entre Caín y Abel, dos hermanos, los hijos de Adán y Eva:

> «Caín dijo a su hermano Abel: Vamos afuera. Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Dios dijo a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel? Caín contestó: No sé. ¿Soy acaso el custodio de mi hermano?».

En un artículo sobre cultura y filosofía política titulado *La difícil fraternidad* (publicado en *Revista Ciudad Nueva,* N° 415, 09/2001), Antonio María Baggio señala el sentido profundo de lo que es mentado en estos antiguos relatos constitutivos de la tradición occidental en su fuente judeo-cristiana.

Si se observa bien, se advertirá que después del pecado original, el «primer pecado» de la historia de la humanidad ha sido un *fratricidio:* Caín asesina a su hermano Abel...

Tener la misma sangre, pertenecer a la misma tierra natal, crecer juntos compartiendo momentos y principios, construye entre hermanos una unidad imborrable. Sin embargo, no es raro que precisamente entre hermanos se originen conflictos sangrientos, mientras florecen relaciones positivas y duraderas fuera de la familia natural.

En cierta medida, la fraternidad es más difícil que la amistad. Uno elige a sus amigos por afinidades electivas; *los hermanos están vinculados por el origen y la pertenencia común,* aún siendo muy distintos entre ellos.

Desde siempre, ***ser hermanos no es fácil.***

Los pensadores cristianos reflexionaron sobre este primer caso de fraternidad de nuestra civilización: Caín y Abel. El relato es breve, pero muy denso en contenidos. Entre ellos existe una jerarquía natural, siendo Caín el mayor. Pero Dios prefiere a Abel, el menor. Esta predilección divina revela que Dios es absolutamente libre, y que no puede ser contenido en los razonamientos del hombre. Dios es la más Libre Amplitud, y tiende a ir más allá de los esquemas humanos. En el relato se observa que Dios revierte el orden de las cosas en favor del último; es decir, en favor del hermano más débil.

Sus distintas actividades —Caín es agricultor (sedentario), y Abel es pastor (nómade)— resumen el conjunto de la actividad humana. Ambos hermanos representan actividades distintas en las que se manifiestan *distintos modos de vivir.* En el plan originario dispuesto por el Logos-creador, ambos hermanos deberían poder convivir armónicamente.

Pero, entre Caín y Abel, como muchas otras veces ha sucedido a lo largo de la historia, *los intereses entran en conflicto* ***hasta excluirse*** *mutuamente.* Es lo que hace Caín al asesinar a su hermano.

Luego, negándose a ser el custodio de su hermano, Caín subraya —traicionándola— la esencia de la fraternidad, que consiste en *ser responsables el uno del otro*.

La responsabilidad fraterna no es una relación de intercambio, interesada o basada en el valor de lo que se intercambia; sino que *es una relación de co-pertenencia,* basada en el valor de las personas en sí mismas, aun siendo distintas entre sí. En la comunidad fraterna cada uno no es igual al otro, pero cada quien es responsable de los demás.

Rechazando la fraternidad, Caín plantea un conflicto que transmitirá a todo lo que saldrá de él y que marcará a su estirpe. Sus descendientes «poseerán la tierra», desarrollando la agricultura, la industria, el arte; pero, a la vez, desarrollarán el conflicto. Lámek, uno de los descendientes directos de Caín, dirá con orgullo (Génesis 4,23):

> «He matado a un hombre por una herida que me hizo, y a un muchacho por un moretón que recibí».

La descendencia de Caín muestra la ambivalencia de la vida humana: por un lado la capacidad de asociarse, inventar, producir, transformar; por otro la tendencia a excluir, someter, a crear continuamente el enemigo.

Este dualismo caracterizará también toda la vida relacional del hombre, será la marca de la vida *política.* De hecho, según el relato bíblico (Génesis 4,17), fue Caín quien fundó la primera *polis,* la primera *ciudad:*

> «Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. *Estaba construyendo una ciudad,* y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo».

Henoc, como las demás ciudades antiguas, es una ciudad ***exclusiva.***

En efecto, la ciudad antigua se erige rodeada por sus murallas, y así delimita un espacio en el cual contiene: *custodia* una comunidad. Pero, a su vez —y precisamente porque sus murallas trazan una identidad y una frontera— sus muros se alzan para distinguir a los habitantes «de los otros»; es decir que *excluyen.* Su seguridad y su fortaleza se cifran en su capacidad de exclusión...

Pero «la muralla» no es sólo una cuestión de dimensiones materiales.

La ciudad antigua es un centro espiritual: construida a partir de dos líneas perpendiculares resume y hace converger hacia el centro las cuatro direcciones del espacio. Con su planta, representa el orden cósmico. O sea, *la ciudad antigua es centro del universo, el punto de encuentro entre el mundo divino y el mundo interior de cada ciudadano que, participando de la vida y de los rituales de la ciudad, se inserta a su vez en el orden divino.* Está habitada por elegidos y sus instituciones son divinas; quedar afuera de sus murallas es quedar excluido del orden cósmico.

La consecuencia es clara...

Toda ciudad antigua tiende a absolutizarse. El desarrollo territorial e institucional de los regímenes políticos, la creación de los imperios, conserva y amplía esta idea, extendiendo la sacralidad de la ciudad a todo el territorio. El mundo termina donde llega la más lejana frontera imperial.

Los límites del imperio egipcio, por ejemplo, bajo Seti I, son definidos así: «Al sur, su frontera limita con el viento; al norte, llega hasta el mar». Como se ve, el orden político del soberano termina donde la misma acción divina cesa de ordenar los elementos naturales.

En las ideologías sagradas e imperiales de la antigüedad, no sólo no se concibe una relación con «el otro», sino que tampoco se admite su existencia. *Donde termina el orden político comienza el caos.*

El cristianismo ***revoluciona la idea de pertenencia a una comunidad.*** Para Jesús el **prójimo**, o sea, el más cercano o próximo, es siempre aquel que ***integra*** la comunidad y, en cuanto integrante, el otro es aquel ante el cual es preciso asumir una responsabilidad. En tal concepción, el prójimo no es éste o aquel, sino *todo hombre.*

Lo ejemplifica claramente en la parábola del buen samaritano (Lucas 10,29-37), en la que un extranjero se comporta como un hermano con un completo desconocido a quien encuentra «necesitado» en su camino.

En la raíz del concepto de *prójimo* está la idea de **fraternidad universal:** *en cuanto hijos del único Padre, todos los hombres son hermanos y componen una única comunidad. Por lo tanto, la misma humanidad es la comunidad fundamental.*

No es una idea que haya resultado ser fácilmente aceptada ni ayer ni hoy. Lo evidencian los enormes problemas sociales en diversa escala y en todas las épocas. La Iglesia lo experimentó desde sus inicios y sus más esclarecidos pensadores se dieron a reflexionar sobre ello...

El 24 de agosto del año 410, las huestes visigodas de Alarico entraron en Roma y saquearon la ciudad. Este hecho provocó una profunda conmoción tanto entre cristianos como entre paganos. Algunos de éstos, que huyeron de la capital del Imperio al norte de África, comenzaron a acusar al cristianismo de ser el causante de la decadencia de Roma.

Ante esa acusación, san Agustín se sintió obligado a salir en defensa del cristianismo en un tono apologético y para ello escribió su magistral tratado «De civitate Dei», *sobre la Ciudad de Dios.* En ese libro demostraría que Roma no había caído por culpa de la fe en Cristo, sino por sus propios vicios nacidos incluso antes de la venida del Mesías.

El mayor mérito de san Agustín en esta obra consistió en haber superado la concepción *cíclica* de la historia, mediante un esquema *histórico lineal* que permite comprender el curso entero de la historia universal. No considera la historia del hombre en la tierra como «el eterno rodar de los tiempos en un devenir sin sustancia, en donde *no pasa nada* porque todo pasa». La historia está atravesada por un *telos;* esto es, por una *finalidad* o una *meta* a la que tiende. Así, la visión cristiana de la historia excluye toda sucesión de períodos o acontecimientos *vacíos* de significación trascendente. La perspectiva cristiana ve en la historia un devenir de acciones personales irrepetibles orientadas a un fin: el encuentro con el *Logos eterno;* es decir, con Cristo.

Para san Agustín, entonces, la historia tiene un *sentido supra-histórico* que se va realizando en el devenir de un juego de contrarios; esto es, en el combate entre un «misterio de salvación» y un «misterio de iniquidad» que simboliza como *dos Ciudades* en permanente construcción a lo largo de la

historia. Como se ve, san Agustín habla de la historia, pero no se refiere simplemente a realidades históricas, sino fundamentalmente a realidades meta-históricas.

La causa que originó la «Ciudad terrena» fue el pecado de Satanás y sus ángeles, *pecado de soberbia* que les llevó a rebelarse contra Dios, pues «se amaban a sí mismos hasta el desprecio de Dios», frente a los ángeles santos, que «amaban a Dios hasta el desprecio de sí mismos». La libertad angélica dio lugar a *dos amores opuestos* que engendraron dos ciudades opuestas. Y esos dos amores existieron también entre los hombres: Adán y Eva, por «amarse a sí mismos hasta el desprecio de Dios», comieron del fruto prohibido inducidos por el Príncipe de este mundo (Satanás). Pero su soberbia les fue perdonada por Dios. Ellos prefirieron amar a Dios, pero la historia estaba signada y ya en sus hijos *se vio la división de las dos ciudades* entre los hombres: el soberbio Caín fue el fundador de la «Ciudad terrena» entre los seres humanos (comunidad de exclusión), mientras que su humilde hermano Abel, y tras su muerte Set, fundaron la «Ciudad de Dios» en la tierra (comunidad de inclusión).

San Agustín sostuvo que Dios interviene en la historia y en la vida del hombre para ayudarle a salvarse. Sin embargo, la Providencia divina no niega la libertad humana... El hombre es libre, libremente escoge entre el bien y el mal. El hombre actúa libremente porque su voluntad es libre y Dios lo conoce y lo permite. No existe, entonces, ningún fatalismo que determine al hombre, sino plena armonía entre la libre voluntad humana y la Presciencia divina. Pero esa libertad da lugar a dos ciudades:

> «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celeste».

(*Ciudad de Dios.* Libro XIV, Cap. 28)

Mientras la historia acontece estas dos ciudades se encuentran mezcladas.

La imagen de la «Ciudad de Dios» es de perfil apocalíptico, y designa la «Ciudad celeste» o «Jerusalén celestial».

La «Ciudad terrena» designa la «Ciudad de la iniquidad» o «Babilonia terrena», y su construcción se basa en la soberbia, el amor propio, el ansia de gloria y de poder, etc.

¿Cuál es el fin que persigue la construcción de las ciudades? Pues la obtención de *la paz...* En san Agustín, lo que nosotros llamamos hoy «bien común», él lo llama «paz temporal».

En el Libro XIX de la *Ciudad de Dios,* escribió:

> «Capítulo 11: ...en consecuencia... la paz... de la vida eterna... es el fin de nuestros bienes, ya que un salmo, hablando de la ciudad objeto de esta laboriosa obra, se expresa así: Alaba al Señor, Jerusalén; alaba, Sión, a tu Dios. Porque el que afianzó con fuertes barras tus puertas y ha bendecido a tus hijos y moradores, ése ha establecido la paz a tus fines. (...) Por esos fines de que habla el salmo debemos entender aquí la paz, que queremos probar como final. El nombre místico de esa ciudad, es decir, Jerusalén, significa *visión de paz*...
>
> (...) La paz es un bien tan noble, que aun entre las cosas mortales y terrenas no hay nada más grato al oído, ni más dulce al deseo, ni superior en excelencia. Abrigo la convicción de que, si me detuviera un poco a hablar de él, no sería oneroso a los lectores, tanto por el fin de esta ciudad de que tratamos como por la dulcedumbre de la paz, ansiada por todos».
>
> «Capítulo 12: Quienquiera que repare en las cosas humanas y en la naturaleza de las mismas, reconocerá conmigo que, así como no hay nadie que no quiera gozar, así no hay nadie que no quiera tener paz».
>
> «Capítulo 14: El uso de las cosas temporales dice relación, en la ciudad terrenal, al logro de la paz terrenal, y en la ciudad celestial, al logro de la paz celestial».
>
> «Capítulo 17: Mas los hombres que no viven de la fe buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio, los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales *como viajeros.* Éstos no los prenden ni los desvían del camino que lleva a Dios, sino que los sustentan para tolerar con más facilidad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible, que apega al alma. Por tanto, *el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a las dos clases de hombres* y a las dos casas; pero, *en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro.* (...) La ciudad celestial, durante su peregrinación, *va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad* de las leyes, las costumbres o institutos, con que se busca o mantiene la paz terrena. Ella *no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las diferentes naciones, se lanza, con todo, a un único y mismo fin* (...) La ciudad celestial usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres. *Pro-*

> *tege y desea el acuerdo de quereres entre los hombres* cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión, y supedita la paz terrena a la paz celestial».

En su modo de pensar, la paz o el orden de una sociedad *es tarea y empresa de todo hombre,* no en cuanto cristiano, sino en cuanto hombre simplemente.

> «Los bienes terrestres (...) siendo como son temporales, hemos de mirarlos como una tabla en medio de las olas, que ni se abandona como un estorbo, ni se aferra uno a ella como si fuera tierra firme, sino que se usa como un medio para llegar a la playa».

(Cfr. San Agustín, P.L., 32, 1187)

El pensamiento cristiano sobre la fraternidad universal y sobre la necesidad de asegurar la ***convivencia pacífica*** entre hermanos, le permitió a la Iglesia hacerse presente en distintas comunidades culturales, religiosas y políticas, con el fin de integrarlas, pero sin anular la riqueza de sus respectivas peculiaridades.

El cristianismo vio a la humanidad como a una gran **familia**, en la cual los hermanos no dejan de ser tales por el hecho de ser distintos. Por eso ha sabido considerar a las diversas culturas como a miembros de una única «familia humana» convocada a la existencia para *vivir en paz*.

El progreso histórico de esta visión cristiana y la profundidad de su invalorable legado cultural, se verificó a lo largo de todo el Medioevo, por ejemplo:

1) En las relaciones de la Iglesia primitiva con los denominados pueblos de la «gentilidad», principalmente en su apertura a griegos y romanos.

2) En las relaciones con los pueblos «bárbaros»: Vándalos, Lombardos, Visigodos, Hunos.

3) En la relación de los monjes irlandeses con los paganos durante la evangelización de los pueblos del norte de Europa.

4) En la relación de los monjes Cirilo y Metodio con los pueblos eslavos.

5) En las relaciones con lo más anormal y extraño con lo que aquellos hombres se enfrentaron cuando —finalizando el Medioevo— con ocasión de los grandes descubrimientos geográficos acontecidos a partir del siglo XV, los cristianos europeos entraron en contacto con otras civilizaciones sumamente distantes y distintas. Cabe destacar, por ejemplo, la labor de los jesuitas en Sudamérica, en China y en Japón.

El proceso de encuentro y confrontación con las distintas culturas no ha sido realizado sin dificultades. En ocasiones ocurrieron verdaderas tragedias en ese encuentro de civilizaciones; pero, lejos de soslayarse, más bien suscitaron en la conciencia de aquellos cristianos serias reflexiones y densas discusiones sobre la *igualdad de naturaleza* entre los hombres. Dicha conceptualización llevaba implícita la idea de *la igual dignidad de cada hombre* y, consecuentemente, constituyó el preámbulo de la actual noción de *derechos humanos*.

Luz y tinieblas. Inclusión y exclusión. En el devenir histórico de la familia humana Caín y Abel continúan siendo hermanos... Ambos se afanan en construir su morada, pero construyen dos ciudades.

La reflexión medieval acerca de la dignidad humana fue posteriormente ampliada, en el contexto del descubrimiento de América, por el dominico Francisco De Vitoria (1486-1546) y por el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) al plantear un «derecho de los pueblos» según el cual *existen identidades colectivas —comunidades— que es justo que conserven su particularidad, aun siendo plenamente miembros de la comunidad humana universal.* Es particularmente importante lo que al respecto escribía Francisco Suárez:

> «El género humano, pese a estar formado por diferentes pueblos y reinos, *siempre mantiene cierta unidad no sólo específica, sino también casi política y moral*, la cual es *expresión del precepto natural del amor mutuo y de la misericordia, extendida a todos los hombres, también a los extranjeros, sea cual fuere su pensamiento*. Por eso, si bien cada Estado —república o reino— es una comunidad soberana, que subsiste en sus miembros, cada uno de ellos [es decir cada Estado y cada miembro del mismo] es también de algún modo *miembro de la comunidad universal*, que abarca a *todo* el género humano».

(*Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, II, 19, Lugduni 1613)

Suárez sacó sus conclusiones abrevando en todas las reflexiones precedentes acerca del derecho natural y de los pueblos, para venir así a afirmar la *naturaleza política de la comunidad humana;* aún cuando no existían entonces las instituciones correspondientes, pues no había algo así como los actuales «organismos internacionales».

¿Qué estaban construyendo estas reflexiones?

Pues pretendían pensar la ***ciudad fraterna***, que es una y plural, capaz de dar morada a todos los hombres. Pero que sólo puede construirse sobre el *amor;* es decir, sobre la ***amistad*** entre los hombres y expresándose como *solidaridad* entre los pueblos del mundo.

Fraternidad y amistad, además de ser una realidad cotidiana en las relaciones privadas, *son categorías políticas* a través de las cuales, a lo largo de la historia, se ha tratado de interpretar el vínculo entre ciudadanos.

El concepto de *amistad política* introducido por Aristóteles, define a los ciudadanos. Subraya el aspecto de la *libre elección* con la cual un grupo de personas constituye una comunidad política, provista de leyes e instituciones acerca de las cuales hay un *consenso.* Los términos de este consenso están normalmente en el «contrato» que sostiene el sistema político: *la Carta Magna* o *Constitución.* Aquel que no acepte las condiciones de la amistad política; es decir, los términos del contrato, se excluye de la comunidad, no participa de la amistad, se transforma en un «enemigo».

La amistad política *es necesaria* para definir el carácter de una comunidad, pero *tiene límites.* Por ejemplo, un Estado rico y fuerte podría, basándose en el «consenso interno» de sus propios ciudadanos, llevar a cabo políticas dañinas para el resto de la humanidad o para los países más pobres imposibilitados de cambiar las reglas. Es decir, *la amistad política* ***no es universal...*** En cambio, *la fraternidad política* ***es universal*** y supone una comunidad no sólo teórica, sino *real:* la humanidad actualmente existente en cada época.

La fraternidad, entonces, es expresión de la igualdad en dignidad de todos los hombres sólo por el hecho de ser humanos y en cuanto miembros de una comunidad política real, aun cuando la misma no esté adecuadamente institucionalizada.

Los gobiernos, en sus Constituciones, se basan en *principios universales que abarcan a toda la humanidad,* aunque cada constitución regula su aplicación *en el ámbito nacional.* Pero tales principios se realizan plenamente sólo si superan las limitaciones que imponen los conflictos existentes, y su

aplicación es planetaria. Esto es posible sólo si la amistad política —es decir, las distintas comunidades— se abre a la dimensión universal de la fraternidad, persiguiendo su propio bien sin perjudicar a los demás... en otras palabras: *sin desentenderse del hermano, como Caín.*

Sólo así se podrá edificar la «ciudad inclusiva»; es decir, una fraternidad humana en la que serán compatibles diferentes formas de amistad política que expresen las distinciones entre personas y pueblos *diferentes,* pero siempre *hermanados.*

2. El camino de la fragmentación.

Es difícil comprender el surgimiento de la modernidad y aun el pensamiento contemporáneo, sin atender al desarrollo de la experiencia intelectual de los hombres medievales. En tal sentido, consideramos que resulta adecuado recurrir a Ètienne Gilson en su libro «La unidad de la experiencia filosófica», para tratar de comprender el devenir de la Filosofía durante el Medioevo.

Sucede que la Edad Media ha sido un tiempo tan profundamente marcado por el pensamiento religioso del cristianismo que a muchos autores se les dificulta advertir la presencia de la Filosofía en esos siglos, pero Gilson es muy claro al respecto y por ello hemos decidido hacer en los títulos siguientes una paráfrasis y comentario de algunos capítulos de su libro.

2.a.- Cuando la Filosofía se redujo a Lógica.

Gilson señala que a menudo los historiadores han afirmado que la filosofía medieval sólo fue un obstinado intento por resolver un solo problema: el de **los universales.**

Universal designa *un contenido* que podemos predicar de muchos objetos; esto es: refiere a la *unidad real* de lo que *existe como pluralidad.*

Tal contenido existe en el ente particular al modo de lo singular (universale *in re*), mientras que en el pensamiento existe al modo de lo universal (universale *post rem* o *in intellectu*).

Según Santo Tomás de Aquino, lo *supraindividual* que existe como universal en la mente y como singular en los entes, presupone la *distinción real* entre esencia y existencia. En efecto, afirmar la *realidad pre-actual* de lo supraindividual implica reconocer que todo lo que existe real y actualmente es singular (individual); pero, a la vez, implica también que hay una esfera real del Ser que *antecede* a su realización actual en el ente y en el pensamiento. Tal reconocimiento ha sido denominado por Heidegger como «diferencia ontológica».

Esta diferencia indica que, más allá del ente actualmente existente hay todavía algo verdaderamente *real:* la esencia y el ser (la existencia) como *principios reales* del ente y del pensamiento *actuales.*

En definitiva, decir «universales» es decir con otro nombre lo que hoy llamamos «conceptos» o «ideas generales».

Ahora bien, no se requiere una larga reflexión para comprobar que tales ideas constituyen tema suficiente para la especulación filosófica. No es sólo que los conceptos sean el material del que está hecho nuestro conocimiento, sino que, además, en cuanto intentamos definir la naturaleza de los conceptos, nos encontramos enfrentados con un problema capital: *¿Qué relación se da entre el pensamiento y las cosas?*

La gran importancia del filósofo francés ***Pedro Abelardo*** (1079-1142) en la historia de la filosofía medieval, se debe a que fue el primero en ocuparse por extenso de este problema capital:

¿Cuál es la esencia de la universalidad?

El tema era esencialmente filosófico, porque es uno de los problemas fundamentales con que tropieza la mente humana en cuanto intenta comprender, más allá de todas las ciencias particulares, las condiciones que hacen posible el conocimiento mismo. Pero, como los problemas de este tipo suelen surgir en la frontera de alguna ciencia particular, no resulta fácil distinguirlos de la *ciencia particular* que ha sido, de hecho, el suelo donde han brotado...

Para Abelardo, la ***Lógica*** fue ese suelo, y fue también el origen de sus desgracias filosóficas, como ha sido también la causa de las innumerables dificultades que encontrarían los posteriores pensadores medievales, hasta acabar ocasionando la muerte de la filosofía medieval.

Pedro Abelardo fue, sin lugar a dudas, uno de los pensadores más originales e influyentes de todo el siglo XII, y es considerado como el «padre» de la escolástica. La grandeza de Abelardo radica en su aguda sensibilidad para los problemas filosóficos; pero su desgracia radica en tratarlos como problemas meramente lógicos.

El caso de Abelardo fue el primero de una serie de casos del mismo tipo. En efecto, la Lógica fue la única ciencia conocida y enseñada desde la Alta Edad Media, y Abelardo fue el primer hombre de aquella época que comprobó plenamente su importancia. Sin embargo, como ciencia particular, la Lógica se refiere principalmente *al aspecto formal del pensamiento,* no a la naturaleza u origen de nuestros conceptos, y menos aún a la existencia y naturaleza de sus objetos externos.

Si se exige a la Lógica que de respuesta a una cuestión filosófica, se podrá esperar que de una respuesta *lógica,* pero no dará una respuesta filosófica. Además, si se comete ese error, se obtendrá una consecuencia inevitable: que la cuestión aparezca como insoluble y como una pseudo-cuestión.

Tal fue el desacierto de Abelardo.

En otras palabras, el desacierto común consistió en no haberse dado cuenta de que, si bien es necesario que un razonamiento sea lógico para que sea verdadero, eso no es suficiente. Todo filósofo razona y, en tal sentido, debe saber proceder lógicamente; sin embargo, ha de razonar sabiendo que *la Lógica es necesaria, pero no es suficiente...*

Un razonamiento puede ser lógicamente recto y filosóficamente erróneo. Es decir que puede estar bien razonado, pero mal pensado.

Abelardo confundió la Lógica con la Filosofía; pero ¿qué Lógica conoció?

Podemos afirmar que Abelardo fue un lógico metido en terreno filosófico, debido a que la ruta normal de acercamiento a la Filosofía, para los hombres del siglo XII —por ser la única que prácticamente conocían—, era la Lógica. Pero, a su vez, antes de estudiar Lógica habían estudiado ya ***Gramática,*** con el inevitable resultado de que la Gramática fuese la ruta normal de acercamiento a toda Lógica. Como consecuencia de tal proceder, cayó Abelardo en la tentación de confundir la Gramática con la Lógica, como más tarde confundiría la Lógica con la Filosofía. A esta confusión la denominamos **logicismo**.

Ahora bien: ¿cuál es el objeto material de la Gramática? El lenguaje. Pero el lenguaje, a su vez, está hecho de palabras. De ahí, entonces, la famosa sentencia de Abelardo:

> «Si hasta ahora se ha demostrado que no se puede atribuir la universalidad a las cosas mismas, ni tomadas en particular ni tomadas colectiva-

> mente, puesto que las cosas no se predican de muchos sujetos, no queda sino atribuir la universalidad *solamente* a las palabras».

Los universales *no son cosas;* en efecto, las cosas son siempre singulares. En consecuencia, Abelardo observa que —lógicamente— *nada hay en la realidad* que responda a nuestras ideas generales; en otras palabras, los nombres universales *no significan nada.*

Como no pudo encontrar en las cosas un fundamento objetivo para la imposición de nombres comunes, *lo buscó en el entendimiento.* Esto significaba nada menos que sustituir la Lógica y la Filosofía por una ciencia particular: la ***Psicología.***

Entre nuestros conceptos, algunos son presentaciones mentales de alguna cosa realmente existente; otros, no. Por este camino Abelardo llegó muy pronto a la conclusión de que el hombre no tiene ideas generales. ¿Alguien las tiene? *Sólo Dios las tiene,* y ésa es la razón de que pueda crear y conservar en la existencia una multiplicidad de individuos distribuidos en variados géneros y especies.

El resultado final al que arribó el error de Abelardo fue el mismo ***escepticismo*** que veremos seguir inevitablemente a desaciertos similares.

Si nuestros conceptos son «meras palabras», sin otro contenido que «imágenes» más o menos vagas, todo conocimiento universal se reduce a *mera colección de opiniones arbitrarias.*

La consecuencia que podemos sacar del experimento intelectual de Abelardo es que *no puede hacerse Filosofía con la sola ayuda de la Lógica.*

Tal fue precisamente la conclusión de un agudo observador del siglo XII, el humanista y escolástico inglés ***Juan de Salisbury*** (1115-1180) quien escribió:

> «La experiencia me llevó a la conclusión manifiesta de que, aunque la Lógica haga adelantar a otros estudios, es *por sí misma* muerta y estéril, y no puede engendrar en el alma el fruto de la Filosofía si aquella no lo concibe de otro».

(*Metalogicus*, lib. II, cap. 10; en Migne, *Patrología Latina*, vol. 199, col. 869)

2.b.- Cuando la Filosofía se diluyó en la Teología.

Gilson señala que cuando, a fines del siglo XI y principios del XII, los hombres del Medioevo descubrieron por segunda vez en la historia la Lógica, se em-

borracharon con el vino del razonamiento formal y la abstracta belleza de sus leyes. De ahí la tendencia natural de aquellos filósofos medievales que *se dieron a tratar cualquier cuestión con un método puramente lógico.*

Así sucedió con la Filosofía y —como era de esperar— también con la Teología. La única diferencia fue que no hubo filósofos capaces de resistir a esa intrusión de los lógicos; pero, por el contrario, fueron muchos los teólogos decididos a atajar las incursiones de la Lógica en el campo de la Teología. El hecho queda patente si se observa que sólo unos pocos de entre los grandes lógicos de aquel tiempo no fueron acusados o incluso condenados por herejía.

Es una pena que la buena voluntad y la Lógica no hayan logrado hacer ni un filósofo ni un teólogo.

Los teólogos reaccionaron: el deseo de alcanzar la verdad absoluta es lo que «mueve» a la razón a pretender ir siempre más allá de sí misma, haciéndose más conscientes de sus límites y, a la vez, procurando abarcar toda la inmensidad del misterio.

Sin embargo: *¿cómo una razón relativa podría acaso pretender agotar lo absoluto?* La razón, en el culmen de su búsqueda, ha de admitir como necesario lo que la fe le presenta, porque en el límite de lo que el *logos* humano alcanza es alcanzado por el *Logos* que se Revela al hombre.

Los teólogos no son filósofos; en tal sentido, su tarea no era salvar a la Filosofía del logicismo, sino salvar a la Humanidad —por medio de la fe y de la gracia— de la condenación eterna. La consecuencia era previsible: cualquier obstáculo que se interpusiese a esa misión debía ser removido sin contemplaciones, aunque se tratase de la Filosofía misma. Pero trazar el camino para que Teología se desembarazase de la Filosofía era una cuestión nada fácil de resolver. El camino que algunos teólogos transitaron los llevó a intentar extirpar del entendimiento humano la Filosofía misma y los problemas de orden filosófico. Ayer, igual que hoy y tal vez siempre —lamentablemente— nunca han faltado teólogos supercelosos afirmando que las personas piadosas no han necesitado de conocimientos filosóficos y que la especulación filosófica es radicalmente incompatible con una vida religiosa sincera.

Entre los partidarios de tal actitud, los hay de un tipo más bien rudo, pero los hay también muy inteligentes y cuya potencia especulativa no es inferior a su celo religioso. La única diferencia que hay entre ellos y los verdaderos

filósofos es que, en lugar de usar su razón en ayuda de la Filosofía, vuelven su habilidad natural contra ésta.

Algunos teólogos de entonces tomaron la actitud de *usar la razón contra la razón* con el objetivo de usarla *en beneficio de la religión.*

Ahora bien, si la vida mística es una de las necesidades permanentes y más hondas de la naturaleza humana, no solo se la debe respetar, sino también proteger contra el asalto de las inteligencias superficiales. Pero también es cierto que el conocimiento filosófico es una constante necesidad de la razón humana, y que esta necesidad debe ser igualmente respetada. El mayor problema y, al mismo tiempo, el más importante de todos, es mantener estas dos actividades espirituales que honran la naturaleza humana y dignifican la vida del hombre. Nada se gana con destruir una para salvar la otra, porque se sostienen o caen *juntas...*

Muchos pensadores medievales comprendieron que sin una Teología no hay un misticismo verdadero, y comprendieron también que *toda Teología sana busca el soporte de una Filosofía.* Por otra parte, si la verdad revelada es, por hipótesis, verdad absoluta, no queda otro camino para salvar la Filosofía que mostrar que sus enseñanzas se identifican sustancialmente con las de la religión revelada. En efecto, *la verdad no puede contradecir a la Verdad...*

Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, es el caso más claro de un teólogo que no dejó de ser un genuino filósofo. Consciente de que la teología necesita de la filosofía, el Aquinate comprendió que no podía contentarse con un mero eclecticismo filosófico, sino que debía hacer uso de *su propia* filosofía. Pero ¿puede acaso hacerse una filosofía que sea *cristiana,* sin dejar por ello de ser filosofía? Y la respuesta, observando la labor intelectual de Santo Tomás, es que se puede. Se puede porque el cristiano está seguro de la verdad de su fe mucho más que de la verdad filosófica, pero también tiene la seguridad de que *no es posible a la verdad contradecir la verdad.* Entonces, dado que la filosofía pretende *encontrar la verdad,* la fe puede ayudarle a buscarla; es decir que puede ayudarle a filosofar en un horizonte racional más amplio.

Es un error el pensar que un filósofo es, por definición, un ateo o un impío. Si atendemos a los más grandes filósofos de la historia, veremos que han estado interesados principalmente en Dios. En cierto sentido, los filósofos griegos, por ejemplo, fueron de la opinión de que el conocimiento de Dios era el supremo propósito de todos los verdaderos amantes de la sabiduría.

Santo Tomás hace una sorprendente afirmación cuando —considerando que el verdadero nombre de la sabiduría es Jesucristo (la Verdad encarnada)— escribe:

> «El Filósofo [Aristóteles] determina que la Filosofía primera [o Metafísica] es *la ciencia de la verdad,* y no de cualquier verdad, sino ***de aquella que es origen de toda otra,*** de la que *pertenece al principio del ser de todas las cosas.*
>
> Por eso *su verdad es principio de toda verdad,* porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es *la misma* que respecto al ser»
>
> (*Suma Contra Gentiles* 1, 1, 2)

Con lo cual, al nivel del conocimiento natural, el filósofo es como lo que un teólogo es al nivel del conocimiento sobrenatural. Pero ambos trabajos intelectuales no se confunden, dado que *difieren* en género (Cfr. Suma Teológica I, q.1, a.1, ad 2), porque aunque tratan temas comunes, lo hacen desde órdenes supremos de la realidad que son estructuras distintas pero no excluyentes, sino armónicas entre sí: orden *natural* o de lo creado, la filosofía, y *sobrenatural* o divino, la teología.

En definitiva: el filósofo conoce lo que de Dios es conocido *en cuanto* filósofo, y Dios es conocido también por el teólogo *en cuanto* teólogo.

Así entonces, el teólogo no usa la filosofía para *probar la verdad* de su fe (de la cual está seguro), sino que se sirve de ella como de un *método de exposición* de la misma. Y el filósofo «cristiano» no argumenta *con* los artículos de la fe, sino que —aunque lo haga dejándose interpelar por su fe— *en cuanto filósofo,* lo hace *con su sola razón...*

Los diversos sistemas a los que esta actitud ha dado lugar han sido sublimes, impresionantes y profundos. Es más, han sido una potente fuente de progreso filosófico, debido a la seriedad de su intención y a su audacia para encararse con los más altos problemas.

La convicción que nos han legado aquellos pensadores es que *la verdadera filosofía tiene que ser seria,* y que la filosofía que se precie de ser seria es ***escolástica*** por definición.

Notas características del pensamiento escolástico medieval son:

a.- La experiencia de un orden escalonado del ente en su conjunto.

b.- El conocimiento conforme a principios ideales suprahistóricos, válidos también para el desarrollo intelectual del patrimonio cristiano de la fe.

c.- La búsqueda de un orden coherente mediante la distinción intensificada y coherente entre fe y razón (Teología y Filosofía), y entre las disciplinas particulares, distinguidas a su vez como grados dentro de una unidad mayor.

Sin embargo, no todo el pensamiento de la época fue tan cuidadoso y ordenado. Llamaremos, entonces, **teologismo** a las posturas que no pasaron de ser «teologías en traje filosófico».

Entre los pensadores franciscanos, por ejemplo, destaca la figura del filósofo, teólogo y místico italiano ***san Buenaventura*** (1217-1274), según el cual *es imposible una filosofía absolutamente autónoma, pues el hombre está siempre referido a Dios.* La Filosofía es, por lo tanto, una mera «servidora» de la Teología, que tiene como meta el desembocar en la mística.

Otro franciscano, el inglés ***Juan Duns Escoto*** (1266-1308), se destacó por el nivel de su crítica al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, a la filosofía de Aristóteles y a los comentaristas árabes del aristotelismo.

Apuntemos aquí que los árabes tuvieron durante la Edad Media una viva tradición aristotélica, y que fueron ellos quienes introdujeron en Europa los escritos completos de Aristóteles, traducidos del griego y del árabe al latín.

Pero volviendo a Escoto hay que señalar que su pensamiento fundó la escuela conocida como *escotista;* caracterizada por *la restricción del saber demostrable filosóficamente en favor de la fe.*

Según la teoría escotista del conocimiento, a cada cosa particular le corresponde una forma individual que es conocida directamente. Luego, entre «lo individual» y «lo universal» sólo se da una distinción meramente formal. Como se verá, esta univocidad del ser influirá especialmente en el pensamiento de otro franciscano, ***Guillermo de Ockham*** (1285-1349) el fundador del *nominalismo* también conocido como *ockhamismo* o *conceptualismo.*

Entre los dominicos alemanes, el célebre ***Maestro Eckhart*** (1260-1328), a pesar de haberse alimentado de la gran corriente neoplatónica-agustiniana y de las ideas centrales de san Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, *utilizó la razón como un modo místico para un fin místico.* Se lo conoce

como el mayor pensador místico del Medioevo. Sus escritos están llenos de argumentos dialécticos que muestran la fuerza y la capacidad creadora de su lenguaje. Sin embargo —tal como veremos más adelante— la frecuente ambigüedad de sus formulaciones, extremando la idea de que *el hombre debe liberarse de todas las cosas por amor de Dios,* le llevaron a afirmar que ni el saber ni el querer ni la acción deben buscarse por sí mismas; en consecuencia, la Filosofía carece en sí misma de sentido porque nuestro entendimiento no es sino una chispa de la luz divina, y esa luz sólo se alcanza abismándose en la oscuridad de Dios.

Gilson subraya que siempre que se ha permitido a la ***piedad*** la entrada en el campo de la Filosofía, el resultado ha sido que teólogos piadosos —con el objetivo honesto de ensalzar más la gloria de Dios— han procedido animosamente a aniquilar la propia razón y, consecuentemente, la necesidad intrínseca de inteligibilidad de la creación divina.

Es claro que el ***escepticismo*** no pudo ser evitado en este camino.

El escepticismo va siempre de la mano de una Teología de este tipo, y si el escepticismo es malo para la Filosofía, ¿es acaso mejor para la religión?

De ninguna manera se debe confundir «religión» con «religiosidad». Tal confusión conduce a ver la Filosofía como un departamento particular de la Teología. En efecto, dejándose arrastrar por sentimientos religiosos se puede traicionar la razonabilidad de la religión.

Si la verdad de mis juicios viene sólo de Dios y no de mi propia razón, no hay entonces fundamento natural para el conocimiento verdadero... Pero la dificultad persiste, porque los problemas filosóficos no pueden soslayarse, y mucho menos pueden compensarse con una apelación teológica a la gracia de Dios.

Esta inclinación «teologicista» no fue menos común entre los teólogos cristianos que entre los intérpretes musulmanes del Corán.

En suma: si la piedad no es Teología, menos es Filosofía.

Es claro que una Filosofía diluida en la Teología es como un niño que nace muerto, asfixiado por el laberíntico cordón de doctrinas opuestas. Pero lo malo es que cuando los filósofos fallan, sus defensores no censuran a sus maestros, sino que culpan a la Filosofía misma, y de ahí arranca la ruta que lleva directamente al escepticismo consciente y abiertamente declarado.

2.c.- El vaciamiento de la razón.

Pensar no es sólo un asunto de la razón...

Además de «razones», hay «motivos» para entender y también para *no entender.*

En efecto, hay un problema ético en la raíz de nuestras dificultades filosóficas: *los hombres somos muy aficionados a buscar la verdad, pero muy reacios a aceptarla.* No nos gusta que la evidencia racional nos acorrale. En resumen: hallar la verdad no es difícil; *lo difícil es no huir de la verdad una vez que se la ha hallado.*

Los más grandes filósofos son aquellos que no titubean en presencia de la verdad, sino que le dan la bienvenida. Uno de estos fue ***Santo Tomás de Aquino*** (1225-1274).

Santo Tomás era lo suficientemente inteligente para reconocer la verdad cuando la veía, y suficientemente humilde para rendirse a su presencia.

Sus ideas eran realistas y sensatas, claras y simples, aunque no simplistas...

Exigió a los profesores de Teología que nunca probasen un artículo de fe por medio de una demostración racional, sino mediante la Palabra de Dios, y apuntó que intentar *probar racionalmente* una verdad de fe equivale a destruirla.

Del mismo modo, exigió a los profesores de Filosofía que nunca recurriesen a la Palabra de Dios para probar una verdad filosófica, porque la Filosofía no se basa en la Revelación, sino en la razón, e intentar basarla en la autoridad es destruirla.

En otras palabras: la Teología es ciencia *de lo recibido* a través de la fe en la divina Revelación. La Filosofía, por su parte, es el conocimiento *de lo que fluye* de los principios de la razón natural.

Puesto que su fuente común es Dios —autor lo mismo de la razón que de la Revelación— es necesario que, a fin de cuentas, ambas ciencias estén de acuerdo; pero, si se desea concordarlas, lo primero que hay que hacer es mantener cuidadosamente su esencial diferencia.

Sólo las cosas distintas pueden ser unidas; si se intenta mezclarlas, lo que resulta no es unión, sino confusión.

Como Santo Tomás de Aquino, el teólogo franciscano y filósofo escolástico ***Guillermo de Ockham*** (1285-1349) se consideraba *aristotélico* en cuanto a los principios de su filosofía. En efecto, ¿qué cosa más aristotélica, por ejemplo, que la tesis tan frecuentemente afirmada por Ockham de que «nada existe que no sea individual»? De hecho, el mismo Santo Tomás había gastado buena parte de su tiempo en intentar demostrar esta tesis a los agustinianos y neoplatónicos de su tiempo.

Sin embargo, la filosofía de Ockham está en manifiesta discordia con el pensamiento de Aristóteles. Incurre en el mismo problema que había embrollado los razonamientos de Abelardo: *¿cuál es el objeto del conocimiento abstracto?*

De ahí la clásica cuestión: *¿cómo extraemos nosotros, de cosas singulares, un concepto general?*

Lo que Ockham deseaba dejar en claro es que, puesto que todo lo que existe es individual, *nada puede corresponder en la realidad a nuestras ideas generales,* de lo cual se sigue que éstas no son por naturaleza ni imágenes, ni retratos ni representaciones mentales de alguna cosa real o concebible. Las ideas generales no tienen *fundamentum in re*...

La dificultad especial suscitada por Ockham iba a ser de tremenda importancia para el futuro de la filosofía medieval y aun de la moderna.

a.- Si los conceptos son producidos en nosotros por las cosas mismas, *son restauradores* que nunca dejan de estar en contacto con la realidad.

b.- Si, al contrario, los conceptos son puras ideas que han nacido *en* la mente y *de* la mente, no como expresiones intelectuales de lo que es realmente, sino como modelos o moldes de lo que debe ser, *resultan revolucionarios.*

Ockham era el reverso de un platónico; de hecho, fue el perfecto Anti-Platón. Sin embargo, como todos los antagonistas, Platón y Ockham pertenecen a la misma especie: ninguno de ellos se esforzó por saber *hasta qué punto los universales podían decirse reales;* Platón quería que fuesen el corazón mismo de todo; en cambio, para Ockham, no son nada. El ockhamismo no podía ser una reforma, tenía que ser una revolución.

Para Ockham hay dos tipos de conocimiento:

1) El conocimiento *intuitivo* es la percepción inmediata de una cosa realmente existente.

Puede ser la percepción de un objeto material. En todo caso es una característica común del llamado conocimiento intuitivo el que sea seguido de una certeza absoluta. En otras palabras, este tipo de conocimiento es autoevidente.

2) No sucede lo mismo con el conocimiento *abstractivo.* Todo conocimiento que no es intuición es abstracción. Tales son, por ejemplo, no sólo lo que llamamos de ideas abstractas, sino incluso las representaciones mentales de los individuos. Definamos, pues, el conocimiento abstractivo en sentido ockhamista: abstracto es el conocimiento desde el que nada se puede concluir respecto de la existencia o no existencia de su objeto.

La conclusión es clara: la intuición es, por tanto, el único fundamento para lo que Ockham llama conocimiento experimental *(experimentalis notitia),* o conocimiento científico *(notitia scientifica).*

En resumen: únicamente la intuición es capaz de percibir la existencia o no-existencia de las cosas.

La pregunta que ahora se impone es ésta:

¿Cuál es la naturaleza de esta clase especial de abstracciones que designamos con el nombre de universales?

Cada uno de nuestros pensamientos es en sí mismo una modificación determinada de la mente. Con terminología moderna, llamaríamos a cada uno de estos sucesos mentales ***hecho psicológico;*** Ockham los llamaba «cualidad de la mente». De este modo se pretende indicar que, *tomado en sí mismo el universal es un singular* y, por tanto, una cosa actualmente existente.

Por otra parte, los universales son meros signos; es decir, algo que remite a una cosa individual. Ahora bien, un signo es siempre «algo real» en sí mismo, es «una cosa»; pero su significación no es nada real en sí, es «pura nada». *Todo su ser se agota en su indicación y en mi percepción de ella.* Del mismo modo puede decirse que la realidad de nuestros conceptos como datos psicológicos es un hecho observable empíricamente, pero que ninguna realidad intrínseca puede atribuírsele a su significación.

No puede negarse que fue un pionero en el campo de la ***Psicología;*** pero, por lejos que hubiera podido ir a lo largo de esta línea, no habría llegado nunca a los problemas filosóficos en discusión.

Siendo un *puro empirista* en Filosofía, no pudo eludir el error «teologista» y usaba la voluntad omnipotente de Dios como último argumento en Teología. Sostenía que el por qué la ciencia o el conocimiento humano es posible en absoluto, *no lo sabemos,* puesto que la voluntad divina es la última razón de todas las cosas, y si su libre decisión hubiese sido diferente, diferente por completo hubiese sido también el mundo.

Según Ockham podemos observar que se dan abstracciones en nuestro conocimiento, aunque no sepamos por qué. Sólo Dios lo sabe. Pero también se dan intuiciones, ¿podríamos saber por qué?

Resulta relativamente fácil de comprender que la causa de la intuición de una cosa sea *la existencia y presencia de ella,* pues lo real puede causar en nosotros un signo mental de su existencia. Pero la intuición de *la no-existencia de una cosa* constituye un problema bastante más difícil.

Lo que es puede ser captado, y así nos hace saber de su existencia; pero *¿cómo es posible que lo que no es, nos haga saber que no es?*

Al parecer la solución final —«teologista»— implica que sólo Dios conserva en nosotros las intuiciones de las cosas ausentes, y así podemos nosotros juzgar que no existen. Ahora bien, si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe, *¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real?* ¿Tenemos alguna *prueba* de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad? Responde Ockham:

> «Creo en un Dios todopoderoso, por el cual sé que todo lo que no envuelve contradicción puede atribuirse al poder divino».

De este modo, cuando vemos una estrella en el cielo, es que Dios está produciendo a la vez la estrella y mi visión de ella; pero tal es el poder divino, que puede producir separadamente incluso las cosas que ordinariamente produce juntas. No hay contradicción, por tanto, en suponer que Dios, que produce mi visión de la estrella con la estrella, pueda también producirla sin ella.

En suma: para hacer posible el conocimiento *bastan la mente y Dios.*

La tesis ockhamista de que Dios puede siempre hacer sin intervención de las causas segundas lo que normalmente hace con ellas conduce a la siguiente conclusión, a saber: *que las causas pueden existir sin sus efectos, lo mismo que los efectos sin las causas.*

Una aplicación completa de este principio lleva consigo por fuerza una revisión total de la misma noción de causa. ¿Qué es causa? *Una secuencia regular entre dos fenómenos.* Y fuera de esto, nada sabemos. Así Dios podría crear el conocimiento de una cosa sin la cosa.

Sería exagerado calificar a Ockham como el «Hume medieval», porque si ha habido un hombre cuya filosofía tuviese poco que ver con el poder y la gloria de Dios, ese fue Hume. Sin embargo, sería un disparate igual el no citar a Hume en relación con Guillermo de Ockham, puesto que hay una clara afinidad entre las doctrinas de ambos.

Así mezclados en Ockham, ***empirismo y teologismo*** constituían una combinación muy explosiva. Puesto que en la realidad no hay más que lo que hay en el conocimiento, se puede conocer la realidad, pero no se puede entender el hecho mismo del conocimiento. Así, se puede denominar la filosofía de Ockham como ***psicologismo.*** El psicologismo consiste en obligar a la Psicología a responder preguntas filosóficas.

La Psicología es una ciencia particular, pero el psicologismo es un sofisma, pues pone la definición en lugar de lo definido, la descripción en lugar de lo descrito, el mapa en lugar del territorio.

Si se le deja así, sin justificación objetiva, el conocimiento humano resulta *un mero sistema de convenciones usuales,* cuyo éxito práctico *es un misterio completo* para las mentes mismas de los mismos científicos que lo han hecho.

Los científicos pueden permitirse el lujo de hacer tales disparates, pues siendo que viven de su fe en la ciencia, no tienen necesidad de realidad.

Sin embargo, ¿qué decir de las innumerables inteligencias que no tienen ciencia de qué vivir, ni les queda fe en la inteligibilidad intrínseca del mundo? Pues lo que hay que decir es que van todos derechamente al ***escepticismo***. El pensamiento medieval cayo en él tan pronto como la filosofía de Ockham arraigó en las Universidades europeas del siglo XIV. Los filósofos escolásticos comenzaron a *perder la confianza* en sus propios principios y la filosofía medieval entró en decadencia.

La filosofía medieval cayó cuando comenzó a apartarse de una postura *realista;* es decir, cuando tomó la «razón raciocinante» por la realidad misma. Ya no había una realidad pensable, sino sólo palabras... Cuando los mejores pensadores de la época encontraron esa razón *vacía*, comenzaron a despreciarla.

2.D.- El ocaso de la Filosofía medieval.

Es un error común el creer que en el medioevo sólo se ha hecho Teología, mas no Filosofía propiamente.

Según señala Gilson, este error es cometido por aquellos historiadores de la Filosofía medieval que rara vez se ocupan de los libros puramente filosóficos. En el mismo sentido, muy pocos progresos podrá hacer un historiador de la teología medieval que previamente no se haya ocupado de la literatura filosófica de la época. Y es que un comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo o una *Suma Teológica* del siglo XIII son siempre un todo orgánico en el cual lo que la razón conoce sobre Dios y su creación es inseparable de la enseñanza del texto revelado. En el Medioevo *la Filosofía y la Teología pueden hallarse en un estado de distinción más o menos clara, pero nunca se las encontrará separadas.*

Cuando se empezó a interpretar su alianza como sospechosa promiscuidad, fue cuando acaeció la caída de la cultura medieval.

Si contemplamos la situación tal como un joven estudiante de Teología la podía ver a principios del siglo XIV, nos aparecerá bastante confusa. Hemos de imaginar a ese estudiante como un hombre muy religioso, interesado ante todo por la salvación de su prójimo mediante la palabra divina, porque ese objetivo era la razón de que los mejores estudiantes se dedicasen entonces a la Teología.

Por aquellos años eran numerosos los maestros universitarios con quienes se podía estudiar, pero el problema estaba en seleccionar la mejor Teología entre las muchas que se le ofrecían a uno.

Ni siquiera la elección de una orden religiosa daba el problema resuelto. En efecto, un *franciscano* podía adherirse a la vieja doctrina de san Buenaventura (1217-1274) o decidirse por el sutil Duns Escoto (1266-1308), si es que no prefería alistarse entre los discípulos de Ockham (1285-1349). De ser *dominico,* podía nuestro estudiante escoger por lo menos entre tres Teologías. Estaban, ante todo, las de san Alberto Magno (1200-1280) y de Santo Tomás de Aquino (1225-1274); pero muchos comenzaban a interesarse por un fraile dominico alemán llamado Maestro Eckhart (1260-1328).

Lo bueno nunca sobra, pero en este caso eran excesivas las variedades de la misma cosa.

Si Ockham refutaba a Duns Escoto mientras Duns Escoto corregía a Buenaventura, o Tomás de Aquino desplazaba a Alberto Magno, resultaba lógi-

co pensar que *no todos podían tener razón al mismo tiempo.* Entonces... *¿Quién la tenía?*

*El modo más cómodo de solucionar el problema era, sin lugar a dudas, el de opinar que **ninguno** la tenía.*

Varios teólogos comenzaban a pensar que había un serio peligro para el futuro de la religión en estas disputas escolásticas. Si la Teología es la ciencia de la palabra divina, no es verosímil que se requiera solucionar tan altos problemas para conseguir alcanzar la salvación que Dios ha prometido a *todos* los hombres... ¿Acaso solo los teólogos podrían salvarse? En pocas palabras, el Evangelio es a la vez tan sencillo y tan seguro que tales complicaciones sólo sirven para oscurecer y debilitar su enseñanza. De ahí que, a partir de este tiempo, el lema de muchos teólogos fuese: *Volvamos al Evangelio.*

Tal actitud ***antiescolástica*** fue extendiéndose a lo largo del siglo XIV. Muchos pensadores de la época estaban persuadidos de que estudiar Teología en la Universidad de París no sólo era una tarea casi imposible, sino que el intentarlo de seguro conduciría al estudiante a perder la fe, y precisamente debido a los teólogos que dictaban sus clases allí.

Entonces, en lugar de embarcarse en estudios tan peligrosos, lo más seguro parecía ser el darse a la lectura de la Biblia, de algunos Padres de la Iglesia, como San Jerónimo y San Agustín, y a un sólido aprendizaje del latín clásico.

No había nada radicalmente nuevo en esta actitud. Ya en el siglo XIII un poeta franciscano, Jacopone de Todi, se había quejado de que «París» (la Universidad de París) hubiese destruido a «Asís»; es decir, que los estudios escolásticos hubiesen *ahogado y contaminado* la pureza de la vida cristiana.

Quejarse de que había demasiadas filosofías y demasiadas discusiones teológicas se hizo entonces un lugar común.

Las aspiraciones interiores de un gran número de cristianos medievales se expresaron en un ideal concreto: *contemptus saeculi et imitatio humilis vitae Christi;* esto es: «huida del mundo e imitación humilde de la vida de Cristo».

Frente a una mística especulativa y académica, considerada demasiado *cerebral e intelectual,* surge la «Devoción del Corazón» más conocida como

Devotio moderna, nada especulativa sino fundamentalmente *subjetiva.* Fue una corriente espiritual surgida a finales del siglo XIV y extendida por ***Gerardo Groot*** (1340-1380). En Deventer, Holanda, Gerardo Groot organizó el primer convento de los «hermanos de la Vida Común, donde fueron llevadas a efecto sus concepciones sobre la verdadera enseñanza cristiana.

Su sucesor como guía espiritual y organizador del movimiento fue su discípulo y amigo Florencio Radewijns (1350-1400), quien transmitió sus enseñanzas a ***Tomás Hemerkem de Kempis*** (1380-1471), quien llegó a ser, sin dudas, la figura más representativa de la Devotio moderna.

Quien recuerde los tres capítulos iniciales de su libro *Imitación de Cristo*, puede considerarse suficientemente informado sobre el *antiescolasticismo* del siglo XIV.

Su primer capítulo se titula *La imitación de Cristo y el desprecio de todas las vanidades del mundo*. Allí explica que seguir a Cristo no consiste en razonar sobre los misterios de Dios, sino en imitar su vida. Porque *es mejor obrar el bien que definirlo...* Luego señala que para obrar es necesario el conocimiento, pero este no se adquiere por el estudio de las disciplinas humanas, sino por acatar el Magisterio divino. Además, el afianzamiento de ese conocimiento no estriba en las lecturas reiteradas, sino en la abnegación de la voluntad. En efecto, el segundo capítulo se titula *El humilde conocimiento de sí mismo*, y en él se pregunta:

> «¿Qué vale la ciencia sin el temor de Dios? Mejor es, ciertamente, el humilde rústico que sirve a Dios, que el filósofo que, en su suficiencia y olvidándose de sí mismo, contempla el curso de los astros (...) Refrena el deseo inmoderado de saber, porque en esto se halla gran distracción y engaño. Los doctos y letrados gustan de ser vistos y tenidos por sabios. Muchas cosas hay cuyo conocimiento, en realidad, poco o nada importan al alma. Y, por eso, muy necio es el que atiende a otras cosas que no son las que conducen a su salvación».

El capítulo tercero lleva por título *La ciencia de la verdad*, y los interrogantes vuelven a lanzarse:

> «¿Qué provecho o utilidad reporta el mucho cavilar sobre cosas ocultas y abstrusas, por cuya ignorancia no se nos reprenderá el día del juicio? Es gran insensatez desatender lo útil y necesario, y gustar de ocuparnos en cosas nocivas y de pura curiosidad. Verdaderamente, teniendo ojos no vemos. ¿Qué nos importa la maraña de 'géneros' y 'especies' de los dia-

> lécticos? Aquel a quien habla el Verbo eterno prescinde y se desentiende de muchas opiniones de escuela».

Con toda claridad expresa el Kempis el cansancio intelectual de la época:

> «Con harta frecuencia siento tedio de leer y oír muchas cosas; y es que en Ti se encuentra todo lo que quiero y deseo. Enmudezcan todos los doctores, callen todas las criaturas en tu presencia; háblame Tú solo, Señor».

Cansado de las disputas intelectuales de los académicos, Kempis reflexiona duramente sobre la verdadera sabiduría que se ha de buscar más allá del estudio. La cita es larga, pero elocuente:

> «Mas como quiera que muchos se preocupan más de saber que de vivir bien, por eso yerran con tanta frecuencia y sacan poco o ningún fruto de su saber.
>
> ¡Si desplegaran igual solicitud en desarraigar los vicios y sembrar las virtudes como en promover inútiles controversias! No ocurrirían tantos males y escándalos en el pueblo, ni habría tanta relajación en los monasterios. Ciertamente, en el día del juicio no se nos preguntará qué leímos, sino qué hicimos; ni si hablamos bien, sino cuán santamente vivimos.
>
> Dime, ¿dónde están ahora aquellos señores y maestros que tan bien conociste cuando aún vivían y florecían en sus estudios? Otros tienen ya las cátedras que ellos ocuparon, y ni aún sé si hay quien de ellos se acuerde siquiera. Mientras vivieron, parecían ser algo en este mundo, pero ahora nadie habla ya de sus vidas y sus glorias. ¡Oh, cuán presto pasa la gloria de este mundo! ¡Ojalá su vida hubiese estado en consonancia con su ciencia! Entonces sí que hubieran estudiado y leído con fruto. ¡Cuántos perecen en el mundo víctima de su ciencia vana, y por cuidar tan poco del servicio de Dios! Puesto que ambicionan ser más grandes que humildes, se pierden lamentablemente en vanos pensamientos. Verdaderamente sólo es grande aquel en quien alienta una gran caridad. Verdaderamente sólo es grande quien se tiene por pequeño y estima en nada los más encumbrados honores. Verdaderamente es sabio y prudente aquel que por ganar a Cristo tiene por escoria todas las cosas de la tierra. Y realmente es sabio quien cumple la voluntad de Dios y renuncia a la suya propia».

Kempis había sido admitido en la comunidad de los Hermanos de la Vida Común en 1398, y allí fue ordenado sacerdote en 1413. Luego, asumió

dos veces el cargo de Superior del convento, y posiblemente se desempeñó también como maestro de Novicios.

Los ideales de la Devotio moderna estaban todavía vivos en Deventer cuando un joven holandés llegó allí en 1475 para permanecer hasta el fin de sus estudios en 1484. Su nombre se ha hecho famoso en el mundo entero como el más grande de los humanistas cristianos: ***Desiderio Erasmo de Rotterdam*** (1469-1536). Se lee en los libros y diccionarios que la escuela de Deventer fue una de las primeras del norte de Europa en sentir la influencia del Renacimiento; sería más exacto decir que la escuela de Deventer fue una de las primeras corrientes que determinaron el surgimiento del llamado Renacimiento.

Tras la caída del pensamiento escolástico, uno de los muchos experimentos intelectuales que podían intentarse todavía era el sencillo retorno a la Biblia y al estudio de los problemas éticos. Pero ello podía hacerse de dos modos: o *desacreditando a la Filosofía mediante la crítica,* o *decidiendo simplemente que la Filosofía había muerto.*

El resultado de tal estado de cosas fue un sentimiento difuso de que la Teología ni podía permitirse el lujo de ignorar a la Filosofía, ni debía fiarse de ella. No debía apoyarse en ella, porque incluso la doctrina de Santo Tomás de Aquino —con ser la más cuidadosamente elaborada de todas— no había encontrado ni mucho menos una aceptación unánime; pero tampoco podía prescindirse de ella, puesto que algunos filósofos alardeaban de poder refutar filosóficamente las verdades religiosas. Al no encontrar manera de sacar utilidad de la Filosofía, surgió la impresión general de que por lo menos *se la debía volver inofensiva.*

Ahora bien, el modo más fácil de evidenciar que la Filosofía no podía demostrar nada contra la religión era *poner de manifiesto que no podía en general probar nada.* De aquí la corriente de ***escepticismo metafísico*** que corre a lo largo de la Baja Edad Media y que puede ser detectada en el siglo XVII y todavía hoy...

Un profesor de Teología de la Universidad de París, ***Nicolás de Autrecourt*** (1300-1350) no era escéptico en materia de conocimiento racional y tampoco lo era en materia de religión, pero restringió tanto el campo de la certeza racional que prácticamente no dejó nada.

Para él la norma suprema del conocimiento humano es el *principio de contradicción* («ningún ente puede ser y no ser al mismo tiempo»), y en consecuencia *no puede haber grados de evidencia,* pues estamos seguros por

igual de todo lo que se deduce de él y nada sabemos de lo que de él no puede deducirse.

¿Qué podemos entonces conocer? Sólo lo que es percibido inmediatamente por los sentido externos o internos y deducido de ellos por el principio de contradicción. Luego, del hecho de que sepamos que una cosa existe, nos es imposible inferir que exista otra cosa. De esto se sigue:

1) No hay razón alguna para poner —al modo aristotélico— unas sustancias *impercibidas* detrás de los accidentes *percibidos.* En esto seguía el argumento conocido como «la navaja de Ockham», que basándose en el sano principio aristotélico según el cual *no se deben multiplicar los seres sin necesidad,* llevó a Ockham a concluir que:

> «No se debe explicar la existencia de una cosa dada empíricamente, imaginando, detrás y más allá de ella, otra cosa cuya hipotética existencia no pueda verificarse».

De aquí que, para Ockham, ningún filósofo debería gastar su tiempo en especular sobre las causas hipotéticas de las cosas actualmente existentes. La más sabia actitud debería ser el tomar las cosas como son...

2) Del mismo modo, entonces, Nicolás afirmó que ningún razonamiento puede demostrar que tengamos algún conocimiento evidente de que alguna cosa pueda ser causa eficiente de otra, a excepción de Dios.

3) Por la misma razón es imposible probar que una cosa sea la causa final de otra, lo cual equivale a eliminar del mundo toda intencionalidad.

4) En suma: abandonada la noción de sustancia, entonces, se ha de abandonar también la noción de causa.

5) ¿Qué queda de las demostraciones clásicas de la existencia de Dios? Es evidente que nada.

Como se ve, el riguroso razonamiento de Nicolás hizo añicos todo el cuerpo de la Metafísica clásica. Ciertamente no era un revolucionario con intencio-

nes puramente destructivas. Muy por el contrario, su pensamiento era una mezcla de misticismo y moralismo religioso, pero signado por una pérdida de confianza en la Filosofía. Su ***antimetafisicismo*** no estaba impulsado por ningún ideal científico. De hecho, ni siquiera sospechó —como tampoco lo sospechó Ockham— las inmensas posibilidades que los *métodos empíricos de observación* iban a abrir a las ciencias en los siglos posteriores. Nicolás simplemente se sentía a disgusto con quienes gastaban su vida entera estudiando y discutiendo sobre Aristóteles y Averroes, sin darse cuenta de que podrían saber mucho más sobre la Naturaleza en mucho menos tiempo si atendiesen menos a los libros y más a *las cosas mismas.*

Esta preocupación suya no perseguía tampoco un interés utilitario y metodológico, sino que pensaba que si él lograba hacer que los hombres se hicieran concientes de *lo poco que pueden saber con la luz natural de la razón,* estos ya no serían víctimas de la soberbia, y podrían consagrar su vida entera a los altos intereses de la moral y de la religión.

El plan de Nicolás de Autrecourt era volver la Lógica formal pura contra la Filosofía, en bien de la Ética y de la vida religiosa práctica.

Ahora bien, un teólogo no podía olvidar que la Lógica y la Gramática habían sido las primeras disciplinas en traer dificultades a la Teología. *¿Por qué no eliminar entonces también a la Lógica?*

Esa fue la conclusión de uno de los grandes poetas italianos, ***Francisco Petrarca*** (1304-1374).

Unos quince años después de la muerte de Nicolás de Autrecourt, Petrarca escribió un libro titulado *Sobre mi propia ignorancia y la de otros muchos*. El más famoso de esos «otros» a los que se refería Petrarca, era Aristóteles.

Su postura era categórica. Cuando algunos aristotélicos sostenían alguna discusión en su presencia, prefería «o permanecer silencioso o burlarse de ellos o cambiar de conversación». Algunos de sus contemporáneos lo acusaban de ignorante, por rehuir el interesarse por la Filosofía; pero Petrarca no se inmutaba. Él estaba convencido de que *el único conocimiento importante es el que puede llevar a la felicidad, y el camino de la felicidad ningún libro puede enseñarlo mejor que el Evangelio.*

Sentía una profunda antipatía por lo que él llamaba «el rebaño bullicioso de los escolásticos».

Tal sentimiento surgía de su *total recelo contra la Filosofía como guía moral*. En efecto, Petrarca pensaba: ¿cómo podríamos fiarnos de la Filosofía, si es verdad lo que ya hace mucho tiempo dijo Pitágoras, que es tan fácil refutar como probar una proposición cualquiera, entre ellas esta misma?

El moralismo de los humanistas pretendía ser un remedio para el escepticismo filosófico, pero más bien fue la etapa final de los errores sobre la naturaleza de la Filosofía.

Cuando hablamos aquí del escepticismo, no estamos diciendo que estos hombres negaran la posibilidad del conocimiento en general. En realidad, es difícil creer que haya habido nunca un hombre cuya actitud mental pueda describirse correctamente como ***puro escepticismo.*** Siempre se es algo más que escéptico; el que llamamos así, a veces lo es por falta de disciplina intelectual; otras veces nos parece serlo porque su criterio de verdad es más exigente que el nuestro, y así es que algunos hombres son escépticos en una materia, pero no en otra respecto de la cual tienen ideas muy precisas.

Es el ocaso anunciado de la Filosofía medieval.

Enfrentados con el mismo fallo de la Filosofía para superar el orden de la lógica formal, ***Juan de Salisbury*** en la segunda mitad del siglo XII; el profesor ***Nicolás de Autrecourt*** y el humanista italiano ***Francisco Petrarca*** en el siglo XIV, y ***Erasmo de Rotterdam*** a finales del siglo XV, concibieron espontáneamente un método similar para salvar de las garras del escepticismo la segura certeza de la fe cristiana. Para ellos, la Lógica era solamente *una disciplina introductoria* que se debe conocer, e incluso usar eventualmente frente a las ambiciones de la Filosofía, pero que *no puede arrojar luz alguna sobre los problemas realmente importantes,* a saber, ***los morales.*** La respuesta a estos problemas ha de venir ineludiblemente del Evangelio, de los Padres de la Iglesia y de los moralistas paganos, a los cuales los mismos Padres son en buena parte deudores. La Filosofía, concebida como disciplina especial, debería ser regulada por la ética práctica e invitada a abrirle paso. Una de las soluciones era ésta; otra era recurrir al misticismo, es decir, no sólo regular la Filosofía, sino trascenderla.

Una vez más nos sentimos tentados a explicar por influencias históricas la *marea mística* que invadió Europa en los siglos XIV y XV.

Que Dios se halla *infinitamente por encima de todo lo que podamos pensar y decir de Él* era una doctrina universalmente aceptada en la Teología medieval. Tal doctrina se conoce como ***apofatismo***.

Incluso Santo Tomás de Aquino había hecho de ella el fundamento mismo de su doctrina. El Aquinate había afirmado que una vez que sabemos que Dios es o existe a partir del análisis de la razón suficiente completa de una existencia cualquiera empíricamente dada (cfr. las cinco vías de demostración de la existencia de Dios). No sabemos todavía *lo que Dios es,* sino únicamente *lo que no es*, de forma que mejor conocemos su naturaleza divina cuanto más claramente vemos que es infinitamente diferente de todo lo demás. Esto significa que *por vía de negación o de remoción,* hemos de eliminar o descartar de la noción de Dios todo lo que sea incompatible; es decir, todo lo que suponga imperfección. Entonces resultará que Dios es simple, perfecto, bien supremo, infinito, omnipresente, inmutable y eterno. Y luego, *por vía de eminencia,* se pueden predicar de Dios todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas; pues las cosas sensibles son efectos de Dios y, en consecuencia, tiene que haber cierta semejanza entre el efecto y la causa. Por lo tanto, partiendo de las perfecciones que se encuentran en los seres creados, como la sabiduría, la bondad, la justicia, etc., se puede concluir que Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno, infinitamente justo, etc. Ahora bien, Dios no es un sujeto al que se le agregan cualidades, sino que es absolutamente simple. Esto significa que Dios *es* su sabiduría, su bondad, etc. y también significa que con estas proposiciones el hombre eleva su mirada desde la multiplicidad de lo sensible a la Causa Primera, al Existir mismo. Pero *qué sea* propiamente Dios en sí mismo, el entendimiento humano no lo puede comprender. En su esfuerzo por comprender la realidad de las cosas, la Filosofía se ve constreñida a afirmar la realidad de una Causa Primera que no es sino Dios; pero este Ser cuya existencia se ha demostrado tiene un *modo de ser* que la razón apenas puede entrever, sólo desde su infinita distancia y analógicamente, pero que no puede concebir. Y en este punto, concluye el Aquinate, la razón debe ceder su lugar a la fe.

Sin embargo, aun siendo cierto que Dios se halla infinitamente por encima de todo lo que podamos pensar y decir de Él, se pueden hacer dos usos diversos de este principio. Podemos, con Santo Tomás, establecerlo *al comienzo y al fin* de nuestra teología; actuará entonces como una calificación general aplicable a todas las tesis teológicas, y como una invitación a trascender la Teología, una vez que nos hemos desentendido de ella, para sumergirnos en las profundidades de la vida mística.

No obstante —dentro de la tesis inicial de que Dios, estrictamente hablando, es incognoscible y de su último esfuerzo por alcanzar a *experimentar por amor* la Presencia de ese Dios que sobrepasa infinitamente al entendimiento humano— Santo Tomás de Aquino nunca olvida que, *si no conocemos a Dios, no es porque Dios sea oscuro, sino porque es una luz deslumbradora.* Toda la teología de Santo Tomás apunta a la suprema inteligibilidad de lo que está detrás del misterio divino. Ahora bien *si Dios es inteligible en Sí mismo, lo poco que sepamos de Él, por poco que sea, algo es, y vale infinitamente más que todo el resto.*

En una palabra, Santo Tomás de Aquino, *incluso cuando usa la razón como medio para un fin místico, no la usa de modo místico.* Para él la razón está hecha para arrojar luz dondequiera que brille, y donde la tiniebla resulta invencible *la razón abre camino al amor,* y así nace luego la vida mística.

No sucede así con ***Eckhart*.** Al hallarse el teólogo alemán plenamente convencido de que si Dios es incognoscible para nosotros también debe serlo en Sí mismo, era natural *que usase de la razón como un modo místico para un fin místico.*

Los escritos de Eckhart están llenos de argumentos dialécticos, y muchos de los materiales que usa están tomados de Santo Tomás de Aquino, pero falta el espíritu del tomismo, porque, en lugar de ser usada como una luz en el campo de la Teología, en la doctrina de Eckhart la Filosofía no tiene más papel que el de arrojar oscuridad sobre Dios y de este modo circundarle con una nube de tiniebla.

Es innegable que ha sido un gran místico medieval, pero desde el punto de vista filosófico el Dios del maestro Eckhart no sólo se halla más allá del alcance del conocimiento humano, sino que, a la manera netamente neoplatónica, *escapa a todo conocimiento, incluso al suyo propio.*

Tomado en Sí mismo, Dios es concebido como *die wüsste Gottheit:* «el desierto de Divinidad».

La Teología consiste para Eckhart en desembarazar a Dios de figura y proporción, de cosas y de coseidad, de existencia y existencias hasta alcanzar la desnudez absoluta de su Divinidad. Pero, dado que el Dios de Eckhart era un desierto, la desnudez de Eckhart era la indigencia, y como Dios mismo, él no podía ser sino el rey de la tierra yerma.

¡Tierra yerma! Esto era exactamente lo que la Naturaleza iba a resultar cuando, en el siglo XV, el Cardenal alemán ***Nicolás de Cusa*** (1401-1464) aplicase los principios teológicos de Eckhart a la Filosofía.

Su gran ideal era poner un pronto final a las disensiones teológicas y filosóficas que entonces cundían con tanto peligro para la unidad de la Iglesia. Ciertamente, no era difícil en estos tiempos darse cuenta de que la Cristiandad estaba amenazada de muerte, pero Nicolás de Cusa esperaba que el desastre pudiese ser evitado si lograba convencer a sus contemporáneos de que sus contiendas se reducían a diferencias filosóficas y teológicas sin mayor importancia.

Él observó que algunos pensadores de su época estaban convencidos de que conocían la verdad sobre Dios, mientras que otros se ocupaban en demostrarles a aquellos que no sabían nada sobre la divinidad. También observó que de ahí se seguían disputas sin término; las cuales solían acabar en condenaciones doctrinales, herejías y cismas.

Sus observaciones le llevaron a comprender que esos antagonistas tienen algo en común: ambos son *dogmáticos* al momento de afirmar o de negar, pues ambos tienen la ilusión de que hay en la mente un orden de verdad absoluta.

Ante esto, Nicolás se pregunta: ¿hay algún caso en que pueda alcanzarse la verdad de modo preciso y exacto? Una verdad *exacta* es una presentación mental *adecuada* a su objeto; pero el objeto conocido y su conocimiento en la mente son dos realidades *distintas*... Ahora bien, ¿quién ha hallado nunca en la Naturaleza dos cosas que sean realmente dos y que, sin embargo, sean también absolutamente semejantes? Nadie, por cierto; pues la semejanza es siempre una *comparación.* Es decir, que entre lo semejante hay grado y aproximación, pero nunca hay una cosa tan semejante a otra que no pueda haber una tercera que se parezca todavía más. En las comparaciones que hacemos, siempre hay algo que es *como esto,* pero sin que nunca pueda ser *esto.*

Y aquí Nicolás vuelve al primer punto; en efecto: si para ser *verdadero* el conocimiento requiere una exacta adecuación a su objeto; entonces, al no ser completamente idéntico, no puede ser absolutamente verdadero. Pero el argumento no puede concluir ahí, pues se ha afirmado —con razón— que no puede haber nunca dos cosas que puedan ser idénticas y distintas a la vez. En consecuencia, *la verdad es imposible* y, por extensión, Dios es un ser impensable.

¿Por qué Dios es impensable? Porque:

a) Si conocer es establecer una comparación; entonces, juzgar es afirmar o negar cierta *relación* entre dos cosas o aspectos diferentes de la realidad.

b) Se afirma que Dios es el Absoluto.

c) Pero el Absoluto está fuera y sobre todas las relaciones.

d) Por lo tanto, no tiene sentido el recurrir a principios de identidad y de contradicción para atribuirle algo a Dios, o para negar algo de Él.

e) Dios, en tanto que infinito, es la coincidencia de todos los opuestos, y está lo mismo sobre el principio de identidad que sobre el de contradicción.

f) En consecuencia, Dios es inaprehensible; lo cual equivale a decir que *Dios es impensable.*

Esas son las dos conclusiones de Nicolás de Cusa: la verdad es imposible y Dios es impensable.

La secuela de esta situación es que nuestros juicios son tan pobres para expresar las relaciones entre las cosas como para describir a Dios. En su base, entonces, la Filosofía no es sino ***docta ignorantia,*** ignorancia ilustrada, y cuando más aprendemos sobre nuestra propia ignorancia, más filosofía sabemos.

Lo que un pensador ha de hacer es ponerse fuera de la obsesión por la verdad, y comenzar a tratar con *aproximaciones.* En efecto, todos somos ignorantes y nadie puede alcanzar la verdad; a lo más podemos aproximarnos a ella. Y en esas aproximaciones tenemos elementos de conocimiento, porque nuestras nociones son *comparables* a las nociones de los demás y a las cosas de la realidad.

En rigor, esas aproximaciones no tienen valor de verdad, pero todas se acercan más o menos a la verdad... Y se aproximan más las que son más concientes de sus propias limitaciones. Lograr esa conciencia es la naturaleza propia del filósofo.

Pero Nicolás tampoco se detiene allí. *Su razonamiento afecta también a la inteligibilidad del mundo.* En efecto, tomadas las cosas en conjunto, constituyen lo que llamamos *el universo.* Ahora bien: el universo es un efecto

cuya causa es Dios. Era ampliamente aceptado que el universo tiene en Dios su fundamento. Por esta misma razón es que se lo denomina *uni*-verso; es decir, que no es una mera pluralidad de cosas inconexas, sino una universalidad de cosas pluriconexas. Lo que Nicolás señala es que, de hecho, *las cosas no sólo están múltiplemente conexas, sino también universalmente conectadas.* Tomado como un todo, entonces, el universo debe tener con respecto a Dios la misma *semejanza* que todos los efectos tienen con sus causas, y tal como todas las ideas divinas están conectadas, así deben estarlo también las cosas correspondientes que Dios ha ideado y creado.

Dios está en el universo como la causa está en su efecto y el universo está en Dios como los efectos están en sus causas.

En síntesis puede afirmarse que Dios es *el mundo no desplegado,* y que el mundo es *Dios desplegado.* Cada ente singular es la expresión concreta de la totalidad. Todo está en todo y, por la misma razón, el universo está en cada una de sus partes, porque cada una de ellas es el universo entero. En una palabra, *el universo es idéntico consigo en cada aspecto particular de su diversidad.* Como tal, entonces, el mundo participa de la infinitud de Dios y, al igual que Él, es prácticamente ininteligible. Sólo nos es posible aproximarnos «interpretándolo» mediante símbolos *matemáticos.*

¿Por qué recurrió a las «**matemáticas**»?

Las matemáticas han sido consideradas como *la ciencia del número y la cantidad* y, posteriormente, como *la ciencia de la regularidad y la estructura deductiva.* Desde los griegos, las matemáticas han sido también *la ciencia de lo infinito.*

La presencia de lo infinito en matemáticas desde siempre ha corrido pareja a la intuición religiosa.

Muchos grandes pensadores a lo largo de la historia han estado convencidos de que la indagación puramente matemática —por lo especial de su carácter, por su certidumbre y lo estricto de sus exigencias— eleva la mente hasta la más cercana proximidad con lo divino.

Lo mismo que las matemáticas, las religiones *expresan relaciones* entre el hombre y el universo. Cada religión se propone dar un marco *ideal* para la realización plena de la vida humana y establece *normas* encaminadas a conseguir ese ideal. Para ello elabora una Teología que declara cuál es la naturaleza de Dios y la relación entre Dios y el hombre. Las matemáticas, por su parte, tienen algo en común con la religión, en tanto *persiguen el*

conocimiento ideal y estudian la relación entre este ideal y el mundo tal como lo encontramos.

Si las matemáticas conocieron durante el siglo XVI una singular aceleración y difusión, ello se debió a la obra y el pensamiento de hombres como Nicolás de Cusa, quienes pusieron las primeras bases para la *revolución científica* que acontecería a partir del siglo XVII, aun cuando la influencia inmediata de pensadores como Cusa haya sido más bien escasa.

Nicolás de Cusa creía que el verdadero amor a Dios es —como Dios mismo— *amor intelectual*, y que el acto intelectual mediante el cual lo divino se manifiesta al hombre es precisamente el del razonamiento matemático.

Por otra parte, observaba que en general hay una notable concordancia de criterio entre los matemáticos; mientras que los teólogos difieren notoriamente entre sí. Las matemáticas, entonces, parecen formar una unidad totalmente coherente y esclarecedora, mucho más interesante que las oscuras e inacabables disputas teológicas.

Escribió Nicolás de Cusa:

> «...todos los que investigan mediante la comparación con algo presupuesto como cierto, juzgan, proporcionalmente, lo incierto. Es, pues, *comparativa* toda inquisición que se realiza por medio de una comparación, de tal modo que cuando las cosas que se inquieren pueden compararse a lo presupuesto mediante una reducción proporcional próxima, la aprehensión del juicio resulta fácil, mientras que si tenemos necesidad de muchos medios, la dificultad y el trabajo aparecen. *Estas cosas son evidentes en las matemáticas,* en donde las proposiciones primeras se reducen con facilidad a los primeros y más evidentes principios, pero las proposiciones posteriores sólo mediante las primeras y con mayor dificultad. Toda inquisición, pues, *se da en una proporción comparativa* fácil o difícil *según algo infinito,* en cuanto que lo infinito (por escapar a toda proporción) *es desconocido.* Sin embargo, la proporción, como indica conveniencia con algo único, y a la vez alteridad, *no puede entenderse sin el número.*
>
> El número incluye, por tanto, *todas las cosas proporcionales.* Así, pues, no constituye el número la proporción en la cantidad sólo, sino en todas aquellas cosas que de cualquier manera, tanto sustancial como accidentalmente, pueden convenir y diferir. Tal vez por esto Pitágoras pensaba que *todas las cosas se constituían y eran inteligibles* debido al poder de los números».

(Capítulo 1, de *La docta ignorancia*)

Como los números, la creación no es más que la concretización de lo universal. Escribió Nicolás:

> «Y así nos encontramos con tres unidades universales gradualmente descendentes a lo particular, en quien *se concretizan para ser actualmente lo particular...* pues lo individual existe de hecho, en quien se concretizan los universales».

Lo concreto no es más que *la singularización de lo universal.* Para aclarar esta idea, Nicolás de Cusa estableció la comparación con las matemáticas.

En un cuerpo geométrico —que es lo que realmente existe— nos encontramos con el punto, la línea y la superficie, que son más universales que el cuerpo. De hecho *no existen sino en el cuerpo.* Sin embargo, son lógicamente *anteriores* al cuerpo y en cierto sentido, son *sus componentes.* La afirmación de que lo singular es la concretización de lo universal explica *la gradación:* cuanto más universal, más cercano a la fuente y, por consiguiente, más perfecto.

Sucede como en la relación que puede establecerse entre un polígono de *x* lados y un círculo. Sea cual sea el número de los lados de ese polígono, nunca podrá ser un círculo; es decir, que nunca podrá ser del todo *circular.* Sin embargo, cuanto *mayor* es el número de lados que componen a ese polígono, *menor* es su diferencia respecto del círculo; al cual, a pesar de todo, nunca igualará.

La creación, en suma, puede ser considerada desde un doble punto de vista.

a) Desde el punto de vista *lógico* es «concretización de lo universal».

b) *Ontológicamente* es donación de ser, «multiplicación a partir de la unidad».

Concretización y multiplicación no se oponen: cuanto más numerosos sean los seres, más se concreta el Uno.

La dificultad de estas afirmaciones resultaba manifiesta. En vida, el propio Cusa fue acusado de adoptar una postura *panteísta*, porque en sus razonamientos no quedaba en claro la distinción real entre el ser de Dios y el ser de las criaturas.

El problema de las «causas de finitud», entonces, requirió una atención especial. Si Dios *se da a sí mismo,* al dar el ser a las criaturas, ¿cómo resulta

que el término de la donación *no es* Dios mismo? Nicolás de Cusa respondió a esta acusación de formas diversas.

Si por principio el término de la acción ha de ser «ad extra» —transeúnte; es decir algo que acontece «hacia afuera» de Dios mismo, o «en otro»— la recepción de la donación no puede gozar de la perfección del donador. Ha de ser «de otra manera». Esta necesidad comporta forzosamente *una degradación del resultado* respecto al donador. Así, *lo infinito se recibe finitamente,* lo universal particularmente, lo absoluto concretamente. El término *distinto de Dios* creador; es decir, lo creado, no puede entonces ser Dios. El único término de la acción divina que es Dios, sin degradación, es la generación de las personas divinas en el seno de la Trinidad.

En el fondo, el problema está en que lo «otro» de Dios infinito *ha de ser finito.*

Las cosas no son la Verdad —Dios—, sino su reflejo, una «imagen» de la Verdad. Y toda imagen es un descenso, un decaimiento respecto al ejemplar.

Brevemente, entonces: la criatura es limitada porque *es la alteridad de Dios,* porque es un «otro» respecto de Dios.

Con esta respuesta eludió el riesgo *de ser acusado* lisa y llanamente de panteísta; pero no evitó el riesgo cierto *de caer efectivamente* en el panteísmo. En efecto, estos razonamientos le dieron pie para afirmar que *la criatura es Dios.* Lo es en tanto *es acción creadora* identificada con Dios. Lo creado, entonces, «es» Dios mismo, sólo que *recibido transeúntemente* y, por lo mismo, *finitamente.* En otras ocasiones dice simplemente que lo finito es finito *porque no es Dios.* Como quiera que sea, para Nicolás la creación del mundo ocurre «como si» Dios quisiera *crearse a sí mismo...* Pero como lo infinito —lo Uno— es inmultiplicable por sí mismo, y entonces el resultado no es Dios, sino una «imagen» de Dios.

Además de la dificultad panteísta, el mundo concebido por Nicolás de Cusa *se hallaba en grave peligro de resultar casi tan* ***impensable*** *como Dios mismo.*

Sin embargo, el entendimiento humano está constituido de tal modo que cuando intenta concebir algo como siendo lo que es y lo contrario, *cesa de entender.*

Por cierto, esto era cabalmente lo que Nicolás pretendía decir: nos dice *por qué* el mundo no es inteligible, aunque no nos dice *cómo* es ininteligible. Sucede que para hablar del «cómo» debería *inteligir* ese mundo que él dice que es ininteligible.

¿Por qué no se puede entender el mundo?

Pues el mundo no es inteligible en razón de su función propia, la cual consiste en manifestar a un Dios que sobrepasa toda inteligencia. Así, el misterio universal de las cosas es mera *expresión concreta* del misterio *supremo* de Dios.

Tal fue la última palabra de la filosofía medieval. Fue una ***completa abdicación de la Filosofía como disciplina racional.***

Con esto no pretendemos decir que los siglos XIV y XV hayan sido períodos de esterilidad en la historia del pensamiento humano; al contrario, estos escolásticos tardíos estaban, sin duda, en la ruta de descubrimientos enteramente nuevos y altamente importantes para la humanidad. No es casualidad el que los primeros intentos de demostrar que la tierra se mueve y de dar algo así como una descripción de este mismo movimiento fuesen obra de ockhamistas; del mismo modo, nadie puede leer a Nicolás de Cusa sin sentir que, con él, Pascal, Leibniz y el cálculo infinitesimal eran ya posibilidades abiertas. Pero, *¿no es posible abrir el camino a la ciencia sin destruir la Filosofía?*

Es un hecho que en cuanto los escolásticos abandonaron toda esperanza de dar respuesta a los problemas filosóficos a la luz de la pura razón, cesó la brillante y larga carrera de la filosofía medieval. A pesar de sus grandes conquistas en otros campos, el siglo XVI apenas cuenta en historia de la Filosofía. Y no es extraño. La metafísica racional estaba muerta; la ciencia positiva aún no había nacido; ningún otro recurso le quedaba a los hombres de este tiempo más que ***la imaginación.***

Gilson puntualiza que esta es la razón de que, mientras Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto tengan aún tanto que decirnos, el antiaristotélico y antiescolástico filósofo Giordano Bruno (1548-1600) o el humanista y antiescolástico Tomás Campanella (1568-1639) —italianos ambos— apenas sean leídos por nadie que no esté profesionalmente obligado a ello.

Por otra parte, no es en los libros de este tipo de autores donde ha de buscarse la expresión más sincera de la actitud filosófica del **Renacimiento.**

Tal expresión se encuentra más bien en la lista inacabable del **Ensayo**, en los cuales, a un manifiesto ***escepticismo filosófico,*** se une *una **abdicación** más o menos completa de la Filosofía como disciplina racional.*

La **generalización del escepticismo** tenía que ser la conclusión necesaria de tales doctrinas.

Después de la Confesión de su propia ignorancia que hiciera Petrarca, y del tratado de Nicolás de Cusa sobre la Docta ignorancia, el Cardenal Adriano de Corneto (1460-1521) se esforzaría por demostrar en su *De vera philosophia* que sólo la Sagrada Escritura contiene la verdadera ciencia, y que la Filosofía *no puede enseñarla.*

En 1535, un hombre oscuro, escéptico y moralista, llamado Pedro Bunel (1499-1546), había sostenido que *nada hay menos seguro que la Filosofía,* ya sea que se ocupe de problemas naturales o de problemas morales. Precisamente este Bunel había regalado un ejemplar de la *Teología Natural*, de Raimundo Sabunde (?-1436) a un anciano político llamado Pedro Eyquem, el cual rogó a su hijo que la tradujese del latín al francés, cosa que éste hizo.

El nombre de este joven traductor era ***Miguel Eyquem*** (1533-1592), del castillo de Montaigne. Su nombre ha pasado a la historia como ***Michel de Montaigne,*** *el escéptico.*

La primera edición de los famosos *Ensayos* de Montaigne fue publicada en 1580; muy pronto, en 1581, le siguió el *Quod nihil scitur*, de Francisco Sánchez de las Brozas (1551-1623).

Escribió Sánchez:

> «Hay tal concatenación entre todas las cosas que ninguna está ociosa, sino que, más bien, se opone o favorece a otra; más aún, la misma cosa está destinada no sólo a perjudicar a muchas, sino también a ayudar a muchas otras. De aquí se sigue que, para el perfecto conocimiento de una sola, hay que conocerlas todas. Mas... ¿quién es capaz de eso? Nunca he visto a nadie que lo sea. Por esta misma razón, unas ciencias ayudan a otras, y una contribuye al conocimiento de la otra. Incluso, y esto es más importante, una sola no puede ser conocida perfectamente sin las otras, y por eso unas se ven obligadas a sufrir cambios por influencia de otras, pues sus objetos están de tal manera relacionados entre sí que dependen mutuamente y son mutuamente causa el uno del otro. De donde se sigue de nuevo que *nada se sabe,* porque ¿quién conoce todas las ciencias?»

Y en otra parte escribe:

> «El conocimiento que se tiene de lo externo mediante los sentidos *es superado en certeza por el que se obtiene con lo que está en nosotros o por nosotros es producido.* Pues estoy más cierto de que tengo apetito y voluntad, de que ahora estoy pensando esto, de que hace poco evitaba aquello o lo detestaba, que de estar viendo un templo o a Sócrates».

Finalmente, en 1601 se publicó la primera edición del libro del abogado y sacerdote Pedro Charron (1541-1603) *Sobre la sabiduría*, que no es más que una exposición mejor ordenada de Montaigne. Entre otras cosas, Charron consideraba que *no podemos garantizar la veracidad de ninguna de las formas de la religión,* dado que ésta no es inherente al hombre por naturaleza, sino que es un fruto de la educación y del medio. Lo único que existe como primario en el hombre es la moral. De ahí que de ella dependa la religión. Por consiguiente, hay que vivir ateniéndose a las leyes morales que existen desde siempre, y profesar la religión que goce del apoyo oficial del Estado. Prudencialmente y por pura estrategia, Charron *velaba sus ideas escépticas y antirreligiosas* haciendo un reconocimiento formal de la religión católica.

Incluso dejando a un lado la publicación de las *Hipotiposis*, del escéptico clásico Sexto Empírico (alrededor de principios del siglo III de nuestra era), y tantas otras obras que sería fácil citar, *la mirada más superficial a la literatura de este período atestigua el **triunfo completo del escepticismo universal**.*

Todo esto era previsible.

En efecto, si se analiza la situación filosófica de mediados del siglo XIV, puede observarse el progresivo montaje de la pendiente intelectual por donde caería completamente la filosofía escolástica.

A partir de la baja Edad Media la legítima *distinción* entre el orden de la fe y el de la razón se transformó progresivamente en una completa *separación*. El incremento de un excesivo espíritu racionalista llevaría a algunos pensadores a radicalizarse en sus posturas. Esta actitud generaría algunos *recelos* hacia la razón misma; a la vez que muchos otros comenzaron a profesar una *desconfianza* general, escéptica, hacía la fe. Ante el estrechamiento de la racionalidad, el hombre se fue cerrando en meras certezas subjetivas, aptas para fines de utilidad práctica, y renunciando así a la búsqueda de la verdad absoluta.

La consecuencia ha sido *el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón,* que ya no era considerada *capaz* de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto. El ideal de plenitud fue rindiéndose a las contingencias así como vienen dadas.

Con pocas palabras puede mostrarse cómo pasaron estos sucesos y por qué se pueden esperar resultados similares, siempre que los filósofos cometan los mismos desaciertos.

Esta constatación ni siquiera necesita mayor explicación... Es un axioma categórico que *todos los intentos de tratar los problemas filosóficos desde el punto de vista o con el método de alguna otra disciplina, traerán, como resultado inevitable, la destrucción de la Filosofía misma.*

Sin embargo, tales afirmaciones abstractas no suelen convencer a quienes las oyen y a veces ni a quienes las dicen. Uno de los mayores servicios de la **historia de la Filosofía** es que nos proporciona una *demostración experimental* de ello.

Observando el entendimiento humano en su tarea —lo mismo en sus fallos que en sus éxitos— se puede experimentar la necesidad intrínseca de las mismas conexiones de ideas que la pura Filosofía puede justificar con razonamientos abstractos. Así entendida, la historia de la Filosofía es al filósofo lo que el laboratorio es al científico. La historia de la Filosofía muestra que *los filósofos no piensan como quieren, sino como pueden,* porque la interrelación de ideas filosóficas es tan independiente de nosotros como lo son las leyes respecto del mundo físico. *Se es libre siempre para escoger los principios, pero, una vez escogidos, hay que afrontar sus consecuencias hasta el final.*

En la Edad Media, Santo Tomás de Aquino había señalado con claridad el lugar exacto de la especulación filosófica. Sin embargo, nada podría obligar a sus sucesores a permanecer en aquel punto; de hecho, lo abandonaron. Al hacerlo fueron completamente libres; pero después ya no tuvieron libertad para evitar que la Filosofía se metiese en la ***ruta del escepticismo.***

* * *

Nobleza obliga: Una nota sobre el escepticismo.

La ruta del escepticismo a la que hemos aludido llegará hasta nuestro tiempo actual. Ahora bien, dado que un pensador escéptico es un esquivador nato de legitimaciones, hay que reconocer que la principal función de los escepticismos de todos los tiempos ha sido el *rechazar la falsa autoridad.* En consecuencia, antes que tratar de superar el escepticismo haciendo un tabú de lo intacto, hay que procurar atravesarlo realizándolo; es decir: pasando de un modo de pensar *exclusivo* (la razón que solo admite lo que cabe en sus esquemas) a un modo de pensar *inclusivo* (que sabe abrirse a lo que no entra con total exactitud en sus esquemas).

La razón *exclusiva* es defensiva. Tiende a defenderse atacando y ridiculizando lo que le resulta inadmisible y sin sentido.

La razón *inclusiva,* empero, expresa el saber «estar junto a otro», no rechazando, sino incluyendo. Sabe compadecer y por eso sabe recibir y dar lugar. No reacciona inoculándose frente a lo que no le entra en el esquema. Más bien aprende a vivir con eso.

Las mentes inclusivas, en consecuencia, son escépticas frente a las posturas exclusivas y excluyentes. Por eso, cuando las posturas intelectuales se rigidizan y se cierran a lo que no les cabe, surgen los escépticos. Y los escépticos, precisamente, procuran que las anteojeras caigan y que los límites colapsen. Trabajan para que entre en el campo de la visión aquello que no calza en el esquema. Y ese trabajo consiste en buscar un esquema en el que se acomode lo que todavía no entra en el esquema.

Por eso digo dos cosas a un mismo tiempo: que cuando el escepticismo surge es tan inútil como imposible el intentar negarlo, pero que es posible atravesarlo en la medida en que seamos capaces de realizarlo; es decir, en la medida en que asumamos lo que de legítimo hay en su preocupación y aprendamos a vivir no solo con teorías, sino sobre todo con más realidad, con más fuerza vital.

4. El afán de recomenzar.
La Filosofía en el Renacimiento

1. El Renacer del individuo.

Con la caída del Imperio romano, desapareció la seguridad del habitar bajo el techo de un Estado organizado. Las ciudades se debilitaron. Y en tal situación, la intemperie social llevó a las personas a guarecerse bajo algún Señor. En efecto, los Normandos organizaron la vida rural en **feudos**, donde el Señor feudal (o el Rey, cuando se trataba de un Señor que encabezaba a varios feudos) brinda a todos sus vasallos o siervos la protección necesaria para sobrevivir en los campos. Pero esa atomización de la dependencia regia que logró consolidar a la nobleza, fue también una inagotable fuente de conflictos, originados a su vez de las dificultades propias de la organización y administración de territorios. En efecto, el problema radicaba en la inexistencia de normas que regularan el poder, lo cual habilitaba para que cada uno se impusiera al otro según la medida de su fuerza. Ante la violencia, emergió la Iglesia como un elemento de moderación, imponiendo normas de convivencia.

En el siglo VIII el Imperio Carolingio acentuó aún más la jerarquización orientada a un vértice unitario superior. Pero luego de la muerte de Carlomagno la nobleza se fragmentó y se autonomizó con respecto al poder central, afianzando así las condiciones que permitieron la profundización de las relaciones feudales, las cuales alcanzaron su punto de madurez durante el siglo XI.

En los feudos, los campesinos se constituían alrededor de su propio núcleo familiar y por la asociación de familias en comunidades mayores: villas o aldeas. Dentro de las aldeas también había hombres que desarrollaban otras actividades: el herrero, el carpintero, el alfarero y toda otra labor requerida para subvenir a las tareas rurales.

Los campesinos siempre permanecían como vasallos de su Señor, a quien se ligaban verticalmente por lazos de fidelidad, mediante un juramento que inauguraba y formalizaba un vínculo directo, persona a persona. Pero los súbditos o vasallos no eran esclavos del Señor; es decir, que no eran una posesión del Rey o del Señor. Las obligaciones de los vasallos para con su Señor consistían básicamente en pagarle Tributos, darle consejo y ayuda, así como también servir en su ejército (la «Hueste»).

Desde el siglo XI en adelante, se inició un itinerario expansivo del Feudo, que consistió en la expansión demográfica que, junto al perfeccionamiento técnico de las tareas rurales, hacía a la vez necesaria y posible la incorporación de nuevas tierras a la actividad productiva del agro, pues ello permitía alimentar a más gente. También cooperó a la expansión de las fronteras feudales hacia la periferia, la actividad guerrera requerida para resistir a la oleada de invasiones que se abatían sobre Europa (musulmanes, eslavos, etc.). Finalmente, esos movimientos más allá de los estrechos límites del Feudo (por ejemplo las Cruzadas), resultaron ser la ocasión más propicia para que se generase una intensa corriente mercantil. En efecto, las **ciudades** (solas o coligadas) se convirtieron en centros estratégicos al modo de nodos en las nuevas rutas de la actividad comercial. Se expandió así la vida urbana y creció el número de personas dedicadas a tareas no agrarias, dando a luz y difundiendo *un nuevo tipo social:* el mercader. Un «viajante» que comerciaba por fuera, por dentro y entre los Feudos.

Al desarrollo progresivo de las ciudades también contribuyó la construcción de las catedrales, que atraían como mano de obra a importantes cantidades de personas que se instalaban en sus alrededores durante muchas décadas. Así, si el campo era el ámbito natural de Señores y vasallos, *las ciudades se transformaron en el terruño de mercaderes y artesanos agremiados* (aunque también de siervos huidos y de nobles venidos a menos).

En esas urbes comenzó a despuntar *un nuevo grupo social,* diferenciado de las clases del Feudo y por ende extraño al orden tradicional: los ***burgueses,*** los «nuevos ricos» habitantes de barrios denominados «burgos». Eran hombres con una cuota de libertad que obtenía su medida y estatura no ya de los juramentos dados hacia arriba y recibidos desde abajo, sino del volumen de dinero que sus actividades comerciales les reportaban. Menospreciados en la pirámide jerárquica medieval, fueron tomando conciencia de grupo y reforzando sus vínculos fraternos también con juramentos, pero ya no verticales (de fidelidad a un superior de otra clase) sino horizontales (de hermandad con un par de la misma clase). Cuando obtuvieron más fortaleza citadina, reclamaron una mayor cuota de poder y responsabilidad en la administración de los asuntos de la ciudad. Y los Reyes la concedieron. El ojo feudal miraba desde las almenas de sus castillos y desde la torre de las iglesias a esos siervos de ahí abajo en las ciudades que pugnaban por sustraerse a la legítima autoridad de los Señores. Los conflictos no tardaron en llegar desde todas partes, fuera y dentro de las ciudades. Sin embargo, las aspiraciones iban por más poder.

El dinero disimulaba la falta de linaje, aproximando así la burguesía a la baja nobleza, mientras que «la plebe» también tenía reclamos por hacer y

se enfrentaba con las oligarquías urbanas. En medio de los conflictos, con dinero y sin ejército, vulnerables en los caminos, asediados en la ciudad, los burgueses recurrieron al auxilio del poder real, favoreciendo por esta vía la expansión de las monarquías.

Instalados en su prosperidad, los Señores feudales se asemejaron a los burgueses en cuanto que comenzaron a abandonar las armas y a conquistar ahora *un estilo de vida hedonista* que, aunque amortiguado por la moral cristiana, igualmente fue como la antesala de toda decadencia (decadencia que es caer en la evasión) porque, renunciando a toda preocupación de hondura y trascendencia, se dieron al disfrute superficial de su propia riqueza acumulada.

Durante el siglo XIV el feudalismo entró en crisis debido a múltiples combinaciones causales que comenzaron a despuntar en el horizonte medieval durante el siglo XIII, tales son:

1) El comienzo del retroceso de la agricultura (otrora en expansión) por determinaciones sustentadas en factores ambientales (en particular el clima) y técnicos (obstáculos de limitación tecnológica).

2) La aparición de dificultades manufactureras motivadas por una suerte de tecnofobia gremial. Los «Gremios» guardaban muy celosamente los detalles de sus procesos de trabajo artesanal, y de allí que algunos incluso se organizaran en verdaderas *logias* secretas.

3) La reducción de la actividad comercial causada por el cese de la expansión geográfica hacia la periferia.

En el siglo XIV estos síntomas se acentuaron, produciendo:

1) Crisis agrícola, con sus naturales consecuencias de falta de alimentos, hambrunas, pestes, epidemias (la peste «negra» o bubónica de 1348, traída por los barcos provenientes de oriente, cobró la vida de unos 33.000.000 de personas). Los conflictos bélicos de diversa índole aumentaron.

2) Crisis social en el seno del orden feudal, a consecuencia de la huida de los campos hacia las ciudades, obligando a los Señores a contratar mano de obra asalariada rural. Además, ante el abandono de tierras, algunos de los «campesinos libres» se apropiaron de los campos que habían quedado vacantes y comenzaron a vincularse directamente con el mercado sin depender de la tutela de ningún Señor.

Habiendo sido una «crisis económica», la crisis del siglo XIV fue fundamentalmente una «crisis social» que supuso el debilitamiento de los vínculos que sostenían la unidad del mundo medieval.

Fue una época muy pobre...

Pobre materialmente: aparecen las catedrales inconclusas por falta de financiamiento, aparecen también los primeros banqueros, prestamistas y usureros.

Y es una época espiritualmente pobre: el clero relaja sus costumbres, la religiosidad del pueblo adquiere los ribetes extravagantes de un pseudomisticismo desbordado y psicopático; asimismo, la cercanía de la muerte hace explotar el hedonismo entre la población.

En el comienzo del Renacimiento (siglo XV), el mundo cambió profundamente...

1) Cambió *geográficamente.*

Desde 1492 el mundo se dilata gradualmente a América, el Pacífico y la Polinesia.

2) Cambió *cosmológicamente.*

El geocentrismo ptolomeico cae ante el heliocentrismo copernicano.

3) Cambió *antropológicamente.*

Aparecen «otros hombres» que no son europeos: los nativos americanos.

4) Cambió *históricamente.*

El tiempo «se alarga hacia atrás» redescubriendo la cultura clásica grecoromana.

El Renacimiento es la época en la que figuras controvertidas como el italiano Pico della Mirándola (1463-1494) reivindican el *carácter activo* de la sabiduría humana, comenzando a ver el **trabajo** humano como parte integrante de la cultura.

Muchos de estos hombres cultivaron:

a) La *magia natural* como ciencia práctica para hallar las semejanzas y correspondencias entre las cosas.

b) La *alquimia* como método de experimentación con sustancias y combinaciones ocultas, para desocultar los secretos y enigmas de la naturaleza.

c) El *saber cabalístico hebreo* como primer paso en la *matematización* del universo; entendiendo que no sólo la Biblia, sino toda la naturaleza depende de combinaciones de letras y números de un alfabeto primordial extraviado.

d) El *hermetismo egipcio* como afirmación de que el hombre no sólo es creado por Dios, sino que él mismo es divino y un creador genuino.

Para el hombre medieval la actividad artesanal constituía un oficio menor y utilitario que imitaba a la creación divina; pero el hombre renacentista (sin renunciar al cristianismo como concepción totalizante de su vida) rompe con el misterio litúrgico que impregnaba las artes medievales e incrementa su *interés por la técnica de sus obras en sí misma.*

El hombre renacentista, por ejemplo en la figura de Leonardo da Vinci (Alto Renacimiento: primera mitad del siglo XVI), está lejos de la discreta espiritualidad del pintor de iconos y de su respeto a la misteriosa naturaleza de lo creado por Dios. Para Leonardo, la creación humana es una reposición de la naturaleza, llevada a cabo por vía de *experimentación, demostración geométrica, cálculo matemático y evaluación metodológica.* Su trabajo remite al oficio de un *protocientífico,* signado por un tipo de indagación y de invención que se despliega mediante prácticas de corte científico.

El hombre que transitará los siglos XV al XVIII será un ser que progresivamente irá borrando todas las huellas que refieren a la trascendencia, y que se volverá cada vez más «centrípeto». Ese hombre verá a la naturaleza como a una «cosa» ampliamente disponible para ser *manipulada* acorde a sus ansias crecientes de progresivo dominio.

De la comunicación teocéntrica a la individualización antropocéntrica.

En esta época comienza a deformarse la imagen medieval. Se señala al Medioevo como un período de falta general de libertad, de despojo de la gran masa de la población por parte de una pequeña minoría, y de predominio de la superstición y de la ignorancia.

Es cierto que durante el Medioevo los hombres se hallaban sujetos a una determinada función dentro del orden social imperante. En tal sentido, un hombre tenía pocas probabilidades de trasladarse socialmente de una clase

a otra. La totalidad de la vida personal, económica y social se encontraba dominada por reglas y obligaciones. Sin embargo, aunque no era una vida libre en el sentido moderno, no era tampoco una vida esclavizada. El hombre medieval no se hallaba solo ni aislado. Al poseer desde su nacimiento un lugar determinado dentro del mundo social, el hombre se hallaba arraigado a un todo estructurado, y de ese modo la vida tenía *un sentido* que no dejaba lugar a dudas. Una persona era alguien que cumplía un papel en la sociedad, y no era un *individuo* a quien *le había ocurrido* el tener esta o aquella ocupación.

El orden social era concebido como un orden *natural y divino.* Ser una parte claramente definida de ese orden, proporcionaba al hombre un sentimiento de seguridad y pertenencia.

La vida era básicamente rural y muy dura, pero allí estaba también la Iglesia haciéndola más tolerable. Aseguraba a los hombres el amor incondicional de Dios para todos y cada uno de sus hijos, y otorgaba los medios para adquirir la convicción de ser perdonado y amado por Dios. La relación con Dios era una relación de confianza y de amor antes que de miedo y duda.

En otras palabras, la sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, simplemente porque el «individuo» no existía todavía...

El ascenso social de los burgueses y la destrucción de los feudos, fue lo que posibilitó la emergencia del individuo en sentido moderno.

Progresivamente el hombre renacentista se descubre a sí mismo y a los demás como individuos, como entes separados. Descubre la naturaleza como algo distinto a él mismo en dos aspectos: como objeto de dominación teórica y práctica, y como objeto de goce.

El Renacimiento fue la cultura de una clase social rica y poderosa, colocada sobre la cresta de una ola levantada por la tormenta de nuevas fuerzas económicas. Las masas que no participaban del poder y la riqueza del grupo gobernante, perdieron la seguridad que les otorgaba el orden medieval, y se volvieron un «conjunto informe», objeto de lisonjas o de amenazas, pero siempre víctimas de las manipulaciones y explotaciones de los detentadores del poder. Así, al lado del individualismo autoexaltado, surgió un nuevo tipo de despotismo.

El Renacimiento no fue una cultura de pequeños comerciantes y de pequeños burgueses, sino *de ricos,* ya sean nobles o ciudadanos. *Su actividad económica y su riqueza les proporcionaba un sentimiento de libertad y de individualidad.* Pero, a su vez, esas gentes habían perdido la seguridad y

el sentido de pertenencia que ofrecía el orden medieval. En consecuencia: *eran más libres, pero estaban más solos.*

Usaron de su poder y de su riqueza para exprimir hasta la última gota los placeres de la vida. Lo hicieron empleando todos los medios a su alcance: desde la tortura física hasta la manipulación psicológica, a fin de gobernar a las masas y vencer a los competidores en el seno de su propia clase social.

El ideal solidario de las pequeñas comunidades rurales durante el medioevo, fue reemplazado por una actitud cínica e indiferente. Maquiavélicamente, se consideraba a los «otros» individuos como «objetos» para ser usados o manipulados, o bien para ser destruidos sin piedad, si acaso ello resultaba conveniente para la consecución de los propios fines. El individuo se halla en el Renacimiento absorbido por un *egocentrismo apasionado,* que es manifestación de su voracidad insaciable de poder y riqueza.

Esta «nueva libertad» les dio dos cosas: un aumento en el sentimiento de fuerzas y, a la vez, aislamiento, duda y escepticismo creciente. Como consecuencia de ello, sobrevino la angustia.

Extraviado del eje teocéntrico medieval y reconcentrado sobre sí mismo en su propio eje antropocéntrico, el hombre renacentista quedó posicionado como un individuo arrojado a un mundo hostil. De ahí su apasionado *anhelo de fama,* su exaltación del propio ego. En efecto, si el significado de la vida se ha vuelto dudoso, si las relaciones con los otros y con uno mismo ya no ofrecen seguridad, entonces la fama es un medio para acallar las propias dudas. La vida propia adquiere sentido y significación, entonces, por el mero hecho de *reflejarse* en los juicios de los otros. Pero esta solución era posible para las clases más acomodadas, no para las masas impotentes.

Un espíritu de desasosiego fue penetrando la vida de las gentes en aquel tiempo. El aumento de la división entre ricos y pobres, y la exhibición del derroche, hicieron crecer el descontento.

El individuo ya no tenía las seguridades del vasallo. *El individuo ahora estaba solo: todo dependía de su propio esfuerzo y no de la seguridad de su posición tradicional.*

Por otra parte, el capital asumía una importancia cada vez más decisiva en la vida económica. Lo que había sido un medio ahora se alzaba como un fin en sí mismo. El Dios paterno del Medioevo que provee a sus hijos, estaba siendo desbancado por una *fuerza impersonal y despótica* que comenza-

ba a determinar el destino económico de las personas y, con él, su destino personal.

El mecanismo del nuevo mercado se parecía a la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual el individuo debe realizar todos los esfuerzos posibles para ser bueno, pero su salvación o perdición ya se halla decidida desde antes de su nacimiento.

Precisamente, el *luteranismo* y el *calvinismo* fueron nuevas religiones de aquel tiempo que no pertenecieron a la clase elevada, sino a la clase media urbana, a los pobres de las ciudades y a los campesinos. Las enseñanzas de la *Reforma protestante* ofrecieron soluciones capaces de permitir al individuo hacer frente al sentimiento de inseguridad.

La manera en que ***Martín Lutero*** (1483-1546) concibe la relación con Dios, posee el carácter de una *sumisión,* la cual es debida a la *radical impotencia* del hombre signado por el pecado original. En efecto, las obras que un hombre pueda realizar no le reportan ningún valor para salvarlo, sino sólo la Fe en Dios.

Por otra parte, la teología de Lutero expresó los sentimientos de la clase media que luchaba contra la autoridad de la Iglesia, y que se mostraba resentida contra la nueva clase adinerada, al verse amenazada por el naciente capitalismo y subyugada por un sentimiento de impotencia e insignificancia individuales. En efecto, su doctrina del «libre examen» dejó la interpretación de la Biblia en manos del individuo, sin relación de obediencia con la autoridad de Magisterio eclesiástico alguno. De este modo Lutero dio al hombre independencia en las cuestiones religiosas, despojando a la comunidad eclesial de su autoridad en tanto que Comunidad, y otorgándosela en cambio al individuo. En tal concepción, la Fe y la salvación se apoyan en la *experiencia individual subjetiva.* Así, toda la responsabilidad cae sobre el individuo y ninguna sobre una autoridad que no podría darle lo que él mismo es incapaz de obtener.

La Reforma protestante en el siglo XVI constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna. Sin embargo, la importancia que el protestantismo atribuye a la maldad de la naturaleza humana, a la insignificancia y la impotencia del individuo, conducen a afirmar la necesidad de que el hombre se subordine a un poder exterior a él mismo. Solamente si el hombre se

humilla a sí mismo y destruye su voluntad y orgullo individuales, podrá descender sobre él la gracia de Dios. Dice Lutero:

> «Dios quiere salvarnos por medio de una justicia y una sabiduría que *nos son extrañas,* y no ya por medio de las nuestras; mediante una justicia que no parte de nosotros, sino que *llega a nosotros desde afuera...* Esto es: ha de enseñarse aquella justicia que viene exclusivamente desde fuera y es *enteramente ajena* a nosotros».

El hombre es como un instrumento pasivo en las manos de Dios. Siendo esencialmente malo, la única tarea del hombre es entregarse ciegamente a la voluntad divina; pues sólo Dios podrá salvarlo mediante un incomprensible acto de justicia. En otras palabras: el individuo, en su relación con Dios, es esencialmente receptivo y sumiso.

La imagen del hombre que Lutero expresa en términos religiosos describe la situación del individuo renacentista. El miembro de la clase media y baja se hallaba tan indefenso frente a las nuevas fuerzas económicas como el hombre descripto por Lutero lo estaba en sus relaciones con Dios.

Aunque Lutero combatía contra la autoridad de la Iglesia, sin embargo postulaba la más absoluta sumisión a las autoridades mundanas y a los Príncipes:

> «Aún cuando aquellos que ejercen la autoridad fueran malos o desprovistos de Fe, la autoridad y el poder que ésta posee son buenos y vienen de Dios...
>
> Por tanto, donde existe el poder y donde éste florece, su existencia y su permanencia se deben a las órdenes de Dios».

Y también dice:

> «Dios preferiría la subsistencia del gobierno, no importa cuán malo fuere, antes que permitir los motines de la plebe, no importa cuán justificada pudiera estar en sublevarse... El príncipe debe permanecer príncipe, no importa todo lo tiránico que pueda ser. Tan sólo puede decapitar a unos pocos, pues ha de tener súbditos para ser gobernante».

Lutero no sólo sentía adhesión y terror a la autoridad, sino también odio y desprecio hacia las masas impotentes. Escribió:

> «Por lo tanto, dejemos que todos aquellos que puedan hacerlo, castiguen, maten y hieran abierta o secretamente, pues hemos de recordar

> que nada puede ser más venenoso, perjudicial o diabólico que un rebelde. Es exactamente lo que ocurre cuando debe matarse a un perro rabioso: si no lo derrotas, él te derrotará a ti, y contigo a todo el país».

Lutero muestra ambivalencia con respecto a la autoridad. Por un lado experimenta un extremo y reverente temor hacia ella (la autoridad mundana) y por el otro, se rebela contra ella (la autoridad de la Iglesia). Muestra la misma ambivalencia con respecto a las masas. En la medida en que se mantienen dentro de los límites que él les ha señalado, las trata con misericordia. Pero cuando éstas atacan o cuestionan a las autoridades que él aprueba, manifiesta hacia las masas un odio y desprecio intensos. Este amor de Lutero hacia la autoridad simultáneo al odio contra aquellos que no ejercen poder, es un claro rasgo distintivo de su carácter autoritario.

Ante semejante doctrina, los príncipes germanos no dudaron en brindarle todo su apoyo y protección.

Al hacer sentir al individuo su insignificancia e inutilidad para salvarse, y al reducirlo a ser un pasivo instrumento en las manos de Dios, Lutero lo privó de la confianza en sí mismo y del sentimiento de dignidad humana que caracterizó a la conciencia medieval. Luego, una vez que el individuo perdió su sentimiento de orgullo y dignidad personal, quedó así preparado para aceptar pasivamente un papel en el que *su vida se transforma en un medio para fines exteriores a él mismo:* la productividad económica y la acumulación de capital.

Lutero hubiera aborrecido la idea de que la vida humana fuera un medio para fines económicos, pero su doctrina condujo directamente a ello...

Juan Calvino (1509-1564) continuó y profundizó la doctrina de Lutero, afirmando que solamente el que desprecia este mundo puede dedicarse a la preparación del mundo futuro. Enseñó que los hombres deben humillarse y que esa humillación es el medio para obtener la seguridad de la fuerza divina.

> «Nada nos induce tanto a otorgar nuestra confianza y certidumbre espiritual al Señor como la desconfianza hacia nosotros mismos y la angustia que surge de la conciencia de nuestra propia miseria».

Predica que el individuo no debería sentirse dueño de sí mismo.

> «No nos pertenecemos; por lo tanto, ni nuestra razón ni nuestra voluntad deberían predominar en nuestras deliberaciones y acciones. (...) En cambio, pertenecemos a Dios, y por lo tanto vivamos y muramos por Él. Porque, del mismo modo que la más destructora de las pestilencias causa la ruina de las personas cuando éstas se obedecen a sí mismas, el único puerto de salvación no es el saberlo todo o quererlo todo uno mismo, sino el ser guiado por Dios, que camina delante de nosotros».

También Calvino niega que las buenas obras puedan conducir a la salvación.

> «No existió nunca obra alguna de un hombre piadoso que, si fuera examinada ante el estricto juicio divino, no revelara ser condenable».

En suma, al igual que Lutero, Calvino predicaba la misma doctrina de la insignificancia e impotencia del individuo y la futilidad de sus esfuerzos. Sin embargo, mientras a Lutero le habían prestado atención la clase media, los campesinos y la sociedad urbana pobre; los adeptos de Calvino se reclutaban principalmente de entre la clase media conservadora, preocupada por mantener su prosperidad y solidez económica.

Una de las piedras angulares del pensamiento calvinista fue su doctrina de la *predestinación;* tal vez el punto central de todo su sistema. Calvino plantea que Dios no sólo predestina a algunos hombres a la salvación, sino que también decide la condenación eterna de otros. Independientemente de lo que el hombre haga en su vida, su salvación o condenación ya han sido determinadas por Dios antes de su nacimiento.

¿Por qué Dios elige a éste y condena a aquel?

Ese porqué es un secreto que el hombre no debe inquirir. Dios lo hizo así porque le agradó mostrar de esa manera su poder ilimitado.

En consecuencia, el Dios de Calvino posee todos los atributos de un tirano. Es más, en estridente contradicción con el Nuevo Testamento, Calvino niega el supremo papel del amor:

> «En cuanto a lo que los escolásticos insinúan acerca de la prioridad de la caridad, la fe y la esperanza, se trata de la mera fantasía de una imaginación destemplada».

La doctrina calvinista de la predestinación tiene un doble significado:

1) El hombre está privado de cualquier decisión acerca de su destino y no hay nada que él pueda hacer para cambiar la determinación divina. Es un instrumento impotente en manos de Dios.

Si está predestinado a la condenación, no hay nada que pueda hacer para salvarse. Y si está predestinado a salvarse, no existe la posibilidad de hacer nada que ponga en peligro su salvación.

2) Surge una pregunta: ¿Cómo puede un hombre estar seguro de cuál habrá de ser su suerte eterna? Pues bien, no hay una prueba concreta, sólo Dios lo sabe.

Sin embargo, Calvino y sus seguidores creían pertenecer al grupo de los elegidos. En efecto, quien se humilla ante Dios puede quedarse tranquilo de pertenecer a la parte de la humanidad elegida por Dios.

Cabe preguntarse: ¿Qué ***consecuencias*** se siguen de esta doctrina?

1) La teoría calvinista de la predestinación establece un principio de desigualdad básica entre los hombres: *Dios los ha creado desiguales, estableciendo dos clases de personas; esto es, las que serán salvadas y las que serán condenadas.*

Tal desigualdad es un designio eterno sin posibilidad alguna de modificación. Es inmodificable dada la radical corrupción del individuo.

Este principio implica también la *ausencia de solidaridad* entre los hombres, pues niega el factor que constituyó desde los inicios del cristianismo la base más fuerte de solidaridad entre ellos: la igualdad del destino humano; es decir, que todos los hombres han sido llamados a realizarse plenamente como hijos de Dios.

Hoy en día, la idea de que los hombres son fundamentalmente desiguales *según sea su estrato social,* constituye una afirmación del mismo principio con una racionalización diferente. Los supuestos siguen siendo los mismos...

2) La exaltación de la importancia del esfuerzo moral y de la vida virtuosa. Esto no significa que el individuo pueda cambiar su destino mediante sus obras, sino que el mero hecho de ser capaz de realizarlas es un *signo de su pertenencia* al grupo de los elegidos.

Las virtudes que el hombre debe adquirir son: la sobriedad (modestia y moderación), la justicia y la religiosidad.

En el desarrollo posterior del calvinismo, va ganando importancia la exaltación de la vida virtuosa y del esfuerzo incesante en el trabajo (puritanismo) y, consecuentemente, va reforzándose la idea de que el **éxito en los negocios** *de la vida terrenal que resulta de esos esfuerzos, es un signo de salvación.*

A primera vista podría parecer que lo más lógico para una doctrina según la cual el esfuerzo humano no tiene ningún valor, debería ser una actitud pasiva y fatalista. Sin embargo, el estado de angustia es prácticamente insoportable para cualquiera. Casi nadie podría abandonar la tensión, gozar de la vida y quedar indiferente a lo que le ocurrirá después. Un camino para escapar a ese insoportable estado de incertidumbre es precisamente este rasgo del calvinismo: *el desarrollo de una actividad frenética y la tendencia impulsiva a hacer algo.*

La actividad en este caso asume un carácter compulsivo: *el individuo debe estar activo.*

Este tipo de esfuerzo y de actividad no es el resultado de una fuerza íntima y de la confianza en sí mismo; es, por el contrario, una manera desesperada de evadirse de la angustia.

En la doctrina de Calvino, la *irracionalidad* de tal esfuerzo compulsivo está dada en el hecho de que la actividad no se dirige *a crear un fin deseado,* sino que sirve *para indicar si ocurrirá o no algo* que ya ha sido predeterminado con independencia de la propia actividad.

El calvinismo originario se refería esencialmente al esfuerzo moral, pero más tarde se atribuyó cada vez más importancia al esfuerzo dedicado al propio trabajo y a sus resultados; es decir, al éxito o al fracaso en los negocios. El éxito llegó a ser el signo de la gracia divina; el fracaso, el de la condenación.

El esfuerzo y el trabajo, entonces, no se dirigían a cambiar el destino, sino que servían únicamente como medio de predicción de un destino determinado de antemano.

La doctrina calvinista también cambió la propensión del hombre al **trabajo**.

En efecto, es sabido que en toda sociedad el hombre debe trabajar si quiere vivir. Las sociedades antiguas resolvieron la cuestión haciendo trabajar a los esclavos. En el Medioevo, aunque ya no había esclavos, igualmente sucedió que la carga del trabajo estaba distribuida de manera desigual. En estas sociedades la *actitud* hacia el trabajo era muy distinta de la que se desarrollaría después, durante la modernidad.

Para el hombre antiguo y para el medieval, el trabajo constituía una respuesta *concreta* a una concreta exigencia: ganarse la vida. En tal sentido, no existía ningún impulso a trabajar más de lo que fuera necesario para mantener el nivel de vida tradicional. El trabajo era un simple *medio* para lograr otras cosas que se consideraban mucho más importantes.

Lo «nuevo» a posteriori del Medioevo —particularmente en la modernidad— fue que los hombres se sintieron impulsados a trabajar, obligados por una *tendencia compulsiva interna.*

Como lo ha señalado Max Weber, el capitalismo no se habría desarrollado si la mayor parte de las energías humanas no se hubieran *racionalizado, controlado y encauzado* en beneficio del trabajo. Desde entonces, no existe ningún otro período de la historia en el cual los hombres hayan dedicado tantas energías a un solo propósito: el trabajo.

Erich Fromm observa que la tendencia compulsiva hacia el trabajo incesante fue una de las fuerzas más productivas, no menos importante para el desarrollo del sistema industrial que el vapor y la electricidad.

Por otra parte, no es de extrañar que la clase media haya desarrollado un sentimiento de *intensa hostilidad y resentimiento*. El sentimiento de impotencia ante la inexorabilidad de los designios divinos, avivaba su sentimiento de frustración. En efecto, el lujo y el poder que ostentaba el pequeño grupo de capitalistas e incluso los altos dignatarios eclesiásticos, les resultaba sumamente irritante y, a su vez, envidiable.

Lutero y Calvino fueron los representantes de los miembros de esa clase media. Siendo esencialmente conservadores, querían estabilizar la sociedad y no revolucionarla. De ahí la concepción que ellos sustentaban acerca

de Dios: la divinidad es arbitraria. Es tan arbitraria que puede predestinar a una parte de la humanidad a la condenación, sin más razón o justificación que la de manifestar la inmensidad del poder divino. En tal sentido, Dios es un déspota que descarga su poder ilimitado sobre los hombres, exigiéndoles sumisión y humillación. Tal concepción era la proyección del odio y la envidia sufridos por la clase media. Por ejemplo: la actuación política de Calvino en Ginebra —donde creó una república protestante— estaba caracterizada por un clima de sospecha y hostilidad. Calvino desconfiaba de la riqueza y, al mismo tiempo, experimentaba poca piedad hacia la pobreza. En el desarrollo posterior del calvinismo aparecen frecuentes advertencias contra los sentimientos de amistad hacia los extranjeros, actitudes crueles para con los pobres y una atmósfera general de sospecha.

En resumen: el derrumbamiento del orden teocéntrico medieval posibilitó el surgimiento de un individuo que fue quedándose cada vez más solo y aislado. Ese individuo era más *libre de* los vínculos tradicionales del Medioevo, pero era también más inseguro, pues no quedaba en claro *para qué* era libre.

Como quiera que sea, reconcentrados sobre su propia individualidad —sobre una individualidad que se entendía impotente— los hombres se entregaron al trabajo, sintiendo que así podían expandirse, conquistar, mandar y acumular fortuna como resultado de su propia actividad y cálculos racionales.

Surgió una nueva *aristocracia del dinero,* que se combinó con la que provenía del nacimiento, y que se sintió en situación de poder disfrutar las conquistas de la naciente libertad y de adquirir un sentimiento nuevo de dominio e iniciativa individual. Para lograrlo necesitó dominar a las masa y competir entre sí; de modo que su posición social tampoco se hallaba exenta de cierta angustia e inseguridad.

Todo ello se expresó en la cultura que floreció en el suelo de la nueva aristocracia: la cultura del Renacimiento. Su arte y su filosofía manifiestan un nuevo espíritu de humana dignidad, voluntad y dominio, aunque también transparentan escepticismo y desesperanza.

La población pobre de las ciudades y los campesinos también fueron impulsados por una búsqueda de libertad en la que tenían poco que perder y mucho que ganar. No se interesaron por las sutilezas dogmáticas, sino por los principios bíblicos fundamentales: fraternidad y justicia. Así sucedió que

sus esperanzas asumieron forma activa en un cierto número de rebeliones políticas y de movimientos religiosos que se caracterizaron por su dura inflexibilidad.

El hombre renacentista abandonó ciertos elementos que habían constituido los cimientos de la tradición judeo-cristiana. Entonces, necesitados de fundamento, los intelectuales del renacimiento se esmeraron por hacer *renacer* a los autores clásicos pre-cristianos. Veían en ellos la afirmación absoluta de valores puramente humanos (no eclesiales). Entre las élites intelectuales de Europa se fraguó el consenso de que el pensamiento más excelente que el mundo había conocido hasta entonces había germinado en las mentes de un puñado de genios que vivieron en las ciudades-Estado de Grecia y en la península Itálica, entre la construcción del Partenón y el saqueo de Roma. En consecuencia, no había más solemne imperativo que el de familiarizarse con las obras de aquellos excepcionales hombres del pasado. Con el propósito de volver al humanismo de la Antigüedad, el excavar viejas esculturas y escritos se convirtió en una especie de «deporte». Se puso de moda aprender griego. Se prepararon importantes ediciones nuevas de las obras de Platón, Lucrecio, Séneca, Aristóteles, Catulo, Longino y Cicerón, entre otros, y proliferaron en las bibliotecas de toda Europa las obras con selecciones de los autores clásicos.

No es que los monjes medievales hubieran ocultado estas obras, sino que ahora se disponía de una fabulosa máquina de reproducción: la imprenta, inventada en 1440 por Juan Gensfleisch, más conocido como Gutenberg (1400-1468).

Tal era la admiración por la Antigüedad pre-cristiana que fue durante el Renacimiento cuando se acuñó la expresión edad «media» para denominar en bloque a todos aquellos siglos entre la Antigüedad y su propia época.

Laboriosos, los hombres del Renacimiento experimentaron un florecimiento impresionante en todos los campos: el arte, la arquitectura, la literatura, la música, la filosofía y la ciencia. La reconstrucción de las antiguas ciudades —fundamentalmente de Roma— se convirtió en un objetivo político y cultural.

2. Montaigne.

El Renacimiento fue, por muchos motivos, una afirmación del vitalismo y de la personalidad individual, para cuyo éxito el hombre renacentista se propuso la renovación de la cultura y de los ideales de la Antigüedad precristiana. Desde esta perspectiva antropocéntrica facilitó la emergencia de un verdadero *culto a la inmanencia.*

Abandonando las doctrinas y sistemas medievales, dio nacimiento a un modo más subjetivo de conocimiento. En efecto, en lugar de dirigirse hacia la Amplitud de Dios como durante el Medioevo, el hombre renacentista *se centra en la estrechez de sí mismo,* haciendo de su yo el único fundamento de su existencia. Su esencia, su identidad, no la busca en la relación con Dios, sino en él mismo, en un intento constante de fusión con lo más profundo de su interioridad particular.

Así, durante el Renacimiento, bajo el imperio del Humanismo, comienza a desarrollarse la concepción moderna del hombre como *existencia única e independiente, sujeto y objeto de su propia experiencia.*

Los humanistas de la época exaltan y rinden culto al Ego, como fuente de posesión de todo el universo. El núcleo de la propia conciencia es un centro de convergencia y de proyección hacia donde todo concurre, convirtiéndose en materia susceptible de pensamiento, y donde todo, por el acto mismo de la razón, se vuelve sustancia del propio yo. En tal sentido, el humanista, poseyéndose en su esencia más profunda, posee también el universo.

En suma, recrearse en el yo es recrearse en un mundo infinito de posibilidades. Tal recreación eleva al hombre a la categoría de lo divino (alter Deus).

Tal era la conciencia del joven ***Michel de Montaigne*** (1533-1592), cuyos *Ensayos* se han convertido en uno de los pilares de la modernidad.

Montaigne, escéptico respecto de toda disciplina doctrinal e hijo de una cultura cada vez más secularizada, se propuso reflexionar sobre sí mismo y dar luz a todo su ser individual, incluso a aquellos aspectos más recónditos, reclamando para su yo una total autonomía.

2.A.- EGOTISMO.

Los *Ensayos* de Montaigne son un claro exponente de la escritura *egotista* de la época. Montaigne no se pregunta por el hombre, sino «¿qué soy yo?». Y justamente para contestar esta pregunta emprende la escritura de un ensayo de su propia individualidad (Ego); intentando, al mismo tiempo, encontrar una regla de vida, una ética; es decir, lo que él llama «mi ciencia». De este modo se aleja radicalmente de las autobiografías religiosas medievales, pues «su ciencia» no pretende hacer un juicio de valor y servir de ejemplo a otros, sino que busca hallar una ética individual, válida exclusivamente para su subjetividad y cuyo fin no es otro que el servirle para llegar a ser lo que verdaderamente es él mismo.

Esto puede advertirse claramente al observar que su consideración del tiempo es muy relativa. En su escrito falta el rigor cronológico, precisamente porque de lo que se trata es de aprehenderse a sí mismo, de gozar del yo en el presente de cada momento.

El centro de todo es la conciencia de sí, con lo cual, el tiempo se determina según la sincronía perfecta del sujeto que piensa y del objeto pensado en la inmediatez de cada momento. Y lo mismo sucede con el espacio. De ahí sus imprecisiones geográficas. No se niega el espacio exterior, pero el predominio lo tiene el propio espacio interior.

La escritura *egotista* de Montaigne rompe con las autobiografías religiosas medievales y, sin ser una autobiografía, es precursora de las autobiografías modernas.

Una autobiografía es un relato retrospectivo en prosa que una persona hace de su propia existencia, cuando pone el acento sobre su vida individual y, en particular, sobre la historia de su personalidad.

Los *Ensayos* de Montaigne no son un relato de su vida. En efecto, aunque están repletos de alusiones a su propia existencia, no es ese sin embargo su objeto. Montaigne no pretende reconstruir la historia de su vida, ni describir sus pensamientos ni actos pasados, por ello su orientación no es *retrospectiva,* sino fundamentalmente *introspectiva*.

Lejos de pretender plasmar la evolución de su existencia, Montaigne persigue la aprehensión por la escritura de la actualidad de cada instante; es decir, el presente constante de su yo.

Por otra parte, su orientación es también *prospectiva,* pues la finalidad última de su introspección es el establecimiento de una moral personal a través del conocimiento absoluto de la propia individualidad.

De ahí, en consecuencia, su denominación como «ensayo», pues si bien la estructura formal de su escrito está basada en segmentos *narrativos,* éstos no sólo se alternan con otros segmentos de índole *reflexiva,* sino que además están siempre al servicio de la reflexión, o mejor dicho: *la narración no es más que el pre-texto de la reflexión posterior, cuya temporalidad es siempre presente.*

En suma: a diferencia de la autobiografía, el ensayo no procede cronológicamente, sino analíticamente; es decir, ignorando la coherencia objetiva en favor del rigor que impone la subjetividad.

El texto es, en consecuencia, una interpolación constante de fragmentos (narrativos, descriptivos y reflexivos), dando lugar a una estructura fraccionaria. Las digresiones constituyen un elemento componente esencial del ensayo, pues son la línea ondeante a través de la cual se expresa el fluir de la subjetividad. Los *Ensayos* de Montaigne tienen una forma abierta, libre, flexible e inestable, pues les falta ilación en el discurso. Pero si bien la unidad del ensayo no es evidente en su estructura formal, si lo es en su estructura profunda: *dar curso libre al propio ego, original e insustituible.*

Montaigne no pretende dejar a la posteridad ningún legado especial. Solamente siente el deseo de ser escuchado. Así se lo advierte él mismo en su *Aviso al lector*:

> «Es éste, un libro de buena fe, lector. De entrada te advierte que con él no me he propuesto más fin que el doméstico y privado. En él no he tenido en cuenta ni el servicio a ti, ni mi gloria. (...) Quiero que en él *me vean...* (...) Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro».

Escéptico, Montaigne rechaza todas las ideas y todas las doctrinas establecidas, reprueba igualmente toda experiencia ajena. Sólo acepta su prueba personal, su propio ensayo. Y así se abandona al movimiento y a las fluctuaciones del yo, para captarlas en su singularidad y en su autenticidad. No intentando reconstruir su vida pasada, sino procurando alcanzar la verdad auténtica de su yo en el instante en el que se presenta.

Escribir, para Montaigne, es mantener un registro fiel de sí mismo. Escribir, entonces, es escribir lo que ocurre en él en el momento presente de cada instante, siempre abordado desde una óptica subjetiva.

2.B.- Escepticismo.

Montaigne había sido enviado a los seis años de edad a una de las mejores instituciones educativas de Francia, el Collège de Guyenne de Burdeos, fundado en 1533. En la época en la que Michel comenzó a asistir a clases, el Colegio contaba como él seis años de vida, pero ya gozaba de una importante reputación nacional como centro de enseñanza. Había sido fundado en sustitución del viejo y poco competente Collège des Arts de la ciudad, y su plantel de profesores estaba integrado por intelectuales y especialistas muy ilustrados, así como por prestigiosos estudiosos. Montaigne estudió allí siete años, desde 1539 a 1546.

El problema del Collège de Guyenne, pese a la profesionalidad de sus responsables, estribaba en que impartía una sobresaliente erudición clásica, pero que resultaba escasa para orientar la propia vida. Era una educación abstracta demasiado *llena de citas,* pero muy *vacía de sapiencia.*

La familia de Michel vivía en un elegante castillo enclavado en la cima de una colina arbolada, a unos 50 kilómetros al este de Burdeos, en el suroeste de Francia. Su padre era preboste (jefe comunal) de Burdeos. Orientado por él hacia las leyes, Michel cursó estudios de Derecho en la Facultad de Toulouse. Luego, en 1557 —a los 24 años de edad— ingresó al Parlamento de Burdeos.

Sus actividades profesionales de juez y de consejero le llevaron a entrar en contacto con las disputas religiosas de entonces. En numerosas ocasiones viajó a la Corte como miembro del Parlamento; sin embargo, nunca manifestó seriamente ambición política alguna. Es más, a los 37 años, en 1570, dimitió de su cargo y se retiró al castillo de su familia, del que ya era propietario desde 1568, año en el que murió su padre.

Aislado en su castillo, poco interesado en el gobierno de la casa e ignorante de la agricultura, prefirió invertir su tiempo en una biblioteca circular ubicada en el tercer piso de una torre emplazada en una esquina del castillo.

> «Paso en ella la mayor parte de los días de mi vida y la mayor parte de las horas del día».
>
> (*Ensayos* III, 3,54)

La biblioteca tenía tres ventanas, un escritorio, una silla y estanterías semicirculares conteniendo alrededor de un millar de volúmenes de filosofía, historia, poesía y religión. En el Collège de Guyenne, a muy temprana edad, había sido iniciado a la lectura de los clásicos. Era tal su devoción por los libros que ahora, habiendo renunciado al Parlamento, tenía la idea de consagrar su retiro a ellos. La lectura era el consuelo de su vida:

> «Consuélame en la vejez y en la soledad. Me libra del peso de una ociosidad tediosa; y me salva en todo momento de las compañías que me resultan enojosas. (...) No hay como recurrir a los libros para distraerse de un pensamiento inoportuno».
>
> (*Ensayos* III, 3,53)

Sin embargo, aunque había gozado de una esmerada educación clásica, poseía un millar de libros y vivía despreocupado y dedicado por completo a la lectura, Montaigne sentía una honda desconfianza por las posibilidades de la razón.

Alrededor de 1575, hizo pintar en las vigas de madera del techo de su biblioteca, una serie de 57 inscripciones breves, seleccionadas de la Biblia y de los clásicos, que sugerían profundas reservas sobre los supuestos beneficios de la vida intelectual.

«La vida más feliz es la de quien carece de pensamiento», Sófocles.

«Nada hay cierto sino la incertidumbre, nada hay más miserable y orgulloso que el hombre», Plinio.

Según Montaigne, los antiguos filósofos habían creído que la razón podía dispensarle al hombre una felicidad y una grandeza negadas a otras criaturas. La razón nos permitía controlar nuestras pasiones y corregir nuestras falsas ideas. Así, la razón era una herramienta sofisticada y casi divina, capaz de ofrecernos el dominio del mundo y de nosotros mismos.

Este tipo de alabanzas lo enfurecían e indignaban, pues sostenía que los filósofos que así pensaban eran unos necios arrogantes que habían pasado por alto la turbulenta desdicha de la mayor parte de los estudiosos. Michel sostenía que hay momentos de penumbra y de desgracias que nos llevan a lamentar el no haber nacido hormigas o tortugas.

> «Hemos pagado incomprensiblemente caro ese hermoso raciocinio del que nos jactamos».
>
> (*Ensayos* II, 12,192)

Para Montaigne, la confianza desmedida en la razón es fuente segura de idiotez y de ineptitud.

Estaba impresionado por las ventajas de la vida animal frente a la del ser humano. En efecto, los animales no razonan, no leen y no tienen bibliotecas; pero, por ejemplo, saben cuidar de sí mismos cuando están enfermos, en cambio los humanos se ven obligados a recurrir a médicos caros que llenan sus arcas en base a absurdas prescripciones. Además, los animales comprenden instintivamente las ideas más complejas sin padecer largos períodos de estudio. Por ejemplo: los atunes son expertos en astrología...

> «...pues se detienen allí donde los sorprende el solsticio de invierno y no se mueven hasta el equinoccio siguiente».
>
> (*Ensayos* II, 12,183)

Entienden también de geometría y de aritmética, pues nadan juntos en grupo formando un cubo perfecto...

> «...de forma que quien vea y cuente una fila puede contar toda la bandada, pues el número de la profundidad es igual al de la anchura y el de la anchura al de la longitud».
>
> (*Ensayos* II, 12,184)

A la vista de esto, afirmaba que sólo si aceptamos nuestra fragilidad y dejamos de alardear de una superioridad que en realidad no tenemos, estaremos en condiciones de descubrir que, en última instancia, «nuestra vida

es en parte locura [necedad, ineptitud] y en parte prudencia [sabiduría, aptitud]» (*Ensayos*, III, 5,128).

Michel de Montaigne se dio a estas reflexiones durante diez años en el aislamiento de su castillo. Allí se dedicó completamente al estudio y a la lectura, y comenzó a escribir los Ensayos, cuyos dos primeros libros fueron publicados en 1580.

En el verano de ese año emprendió un viaje a Italia, partiendo de París y pasando por Suiza y Alemania. Fue la primera vez que Montaigne salió de Francia. Viajó acompañado por cuatro jóvenes nobles —entre los cuales se encontraba su hermano Bertrand de Mattecoulon— y por una docena de sirvientes.

El viaje les ocupó dieciocho meses. Llegaron a Roma en Noviembre de 1580, luego visitaron algunas otras ciudades italianas, tomaron baños en La Villa, en Mayo de 1581, y regresaron al castillo de Montaigne en Noviembre de 1581.

Durante el recorrido escribió un «Diario de viaje»; el cual sería publicado recién casi dos siglos después, en 1774. Sucedió que el manuscrito se había perdido y no fue encontrado sino hasta 1770.

A su vuelta, Montaigne accedió a un nuevo cargo, para el cual fue reelegido dos años más tarde. En efecto, estando en Roma había recibido una carta donde se le anunciaba su elección para la alcaldía de la ciudad de Burdeos.

En esta etapa Montaigne hubo de alternar su gestión municipal con la difícil tarea política de mantener la relación entre la ciudad y el rey. Para ello, actuó como mediador en los conflictos, lo cual le valió el favor de Enrique de Navarra (futuro rey de Francia de 1589 a 1610).

En 1585, una epidemia de peste le obliga a abandonar su propiedad y a deambular con su familia de posada en posada, buscando un lugar seguro. En 1586 vuelve a su castillo y reanuda la redacción de sus Ensayos. Compone el tercer libro que, junto con los dos anteriores, corregidos y aumentados, fueron publicados en 1588.

En 1589, tras haber sufrido un encarcelamiento en La Bastilla —del que fue liberado por la Reina Madre y por el duque de Guise—, regresa a su castillo, el cual ya no abandonará hasta su muerte.

Montaigne consagra los últimos años de su vida a la lectura y a la preparación de una nueva edición de los Ensayos, añadiéndoles nuevas correcciones. Las correcciones evolucionan hacia una mayor intimidad y hacia una relación cada vez más estrecha con el lector. Sin embargo, el 13 de Septiembre de 1592, Michel de Montaigne muere, sin haber podido llevar a cabo su proyecto...

Montaigne, siendo un hombre que vivió rodeado de libros y abocado a la lectura, sugirió que si los eruditos le prestan tanta atención a los clásicos, tal cosa responde al deseo de ser ellos considerados inteligentes por asociación con los nombres prestigiosos que saben citar. El resultado que a los lectores arroja el trabajo de estos estudiosos es una montaña de libros tan eruditos como faltos de sabiduría:

> «Hay más quehacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema: no hacemos sino glosarnos unos a otros. Es un hormiguero de comentarios de autores, donde hay gran escasez».

(*Ensayos* III, 13,342)

Montaigne recibió una formación clásica y magistral, ante la cual no se cansó de insistir en que en la vida misma de cada persona hay más ideas interesantes que en las páginas de los libros.

Por modesta que sea la vida de quien sea, en cualquier caso hay material suficiente como para extraer ideas más significativas que de todos los libros de la Antigüedad.

> «*Con mi propia experiencia tendría bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante.* (...) La vida de César no es más ejemplar que la nuestra, para nosotros; y por emperadora o popular que sea, siempre será una vida expuesta a todos los acontecimientos humanos».

(*Ensayos* III, 13,348)

> «Somos todos más ricos de lo que pensamos».

(*Ensayos* III, 12,305)

Sostuvo que todos nosotros podemos dar a luz ideas agudas, siempre y cuando dejemos de sentirnos incapacitados para la tarea por el mero hecho de no tener dos mil años de antigüedad y por no mostrar interés, por ejemplo, por los diálogos platónicos.

El planteamiento de Montaigne, entonces, afirma que si prestamos la debida atención a nuestras experiencias cotidianas, se abrirá a todos nosotros la posibilidad de llegar a ideas no menos esclarecedoras y profundas que las que figuran en las grandes obras de la Antigüedad.

Pensar no es ni ha sido nunca fácil para nadie. Pero el problema, según Montaigne, es que se nos educa en términos de *sumisión a la autoridad textual,* más que en términos de *exploración* de todos esos libros. Montaigne intentó ***hacernos regresar a nosotros mismos.***

Paradójicamente, puede llegar a ocurrir que Aristóteles, por ejemplo, pueda llegar a impedir que aquellos que más respeto le profesan se comporten como él. Montaigne observó que si Aristóteles llegó a ser grande fue sólo gracias a que *puso en duda buena parte del conocimiento edificado antes de él,* no negándose a leer a Platón o a Heráclito, pero sometiéndolos a crítica.

Nuestros subrayados y anotaciones en los márgenes de sus libros, así como lo que tomamos prestado de ellos, indican *dónde encontramos un trozo de nosotros mismos.*

En suma, lo que interesa de un libro es su utilidad y su conveniencia para la vida. Resulta menos valioso el conocimiento preciso de lo que cada autor ha dicho, que juzgar si lo que ha dicho tiene algún interés y si puede ayudarnos a vencer nuestra angustia o nuestra soledad.

> «De buen grado vuelvo a esa idea de la inepcia de nuestra educación. Ha tenido como fin hacernos no buenos y sensatos, sino cultos: lo ha conseguido. No nos ha enseñado a perseguir y a abrazar la virtud y la prudencia, sino que nos ha grabado la derivación y la armonía (...) Desearíamos preguntar: ¿sabe griego o latín? ¿Escribe en verso o en prosa? Mas si se ha vuelto mejor o más avispado, eso es lo principal y duradero. Habríamos de preguntar cuál es *el mejor* sabio y no *más* sabio. Nos esforzamos en llenar la memoria y dejamos vacío el entendimiento y la conciencia».
>
> (*Ensayos* I, 25.187)

¿Cuál fue la última conclusión de Montaigne?

Que había una sabiduría, pero que era diferente de la «sabiduría erudita» que se impartía en la enseñanza de las escuelas.

Étienne Gilson señala que Montaigne estaba profundamente impresionado por las disensiones religiosas y políticas de su tiempo y, ante todo, por la ruptura de la unidad moral como consecuencia de la Reforma Protestante[2].

2 La lesión a la unidad del orden social cristiano medieval causada por la reforma protestante de Martín Lutero en el siglo XVI, sumada al posterior desmembramiento del Imperio romano-germánico en las diversas monarquías absolutas —celosas de alcanzar una soberanía sin límites— marcaron la evolución que dio lugar a la emergencia del *absolutismo estatal.*

En este contexto (entre los siglos XVI y XVIII) la relación entre política y religión se resolvió de hecho con el predominio del poder temporal, resumido en la fórmula *cuius regio eius religio* (la religión de un estado se define por la religión de su rey). En el terreno protestante la religión se había convertido en dominio propio de los príncipes seculares. Y en el terreno católico las presiones eran grandes; incluso algunos príncipes llegaron a presionar a los cardenales con la pretensión de lograr que eligiesen a un Papa fácilmente «manejable». Los poderosos de la tierra comenzaron así a desafiar cada vez más a la autoridad espiritual. Las cosas comenzaron a ir de mal en peor... A principios del siglo XVII dio comienzo una serie de «guerras de religión» (protestantes contra católicos) conocidas como la «Guerra de los Treinta Años». Todo comenzó como una revuelta menor en la ciudad de Bohemia contra el Emperador, pero ello dio lugar a la intervención de los ejércitos imperiales (católicos y protestantes) que se trabaron en batalla. La guerra era un escándalo. En el fondo la cuestión religiosa no era más que un manto excusatorio para cubrir una serie de ambiciones nacionales y personales que nada tenían que ver con la religión. La paz firmada en el Tratado de Westfalia (1648) consagró definitivamente la fórmula *cuius regio eius religio* y puso fin a las guerras de religión que habían enfrentado a los Estados absolutos que se autodefinían respectivamente como católicos o como protestantes. El Tratado de paz, en realidad, fue una acción inicua que convirtió a muchas regiones en un rompecabezas de principados, ducados, etc., cuyos gobernantes eran a la vez dueños y señores tanto en lo político como en lo religioso. Los gobernantes olvidaron los derechos de la Iglesia y le arrebataron sus propiedades. La voz del Papa, tan respetada y valorada en el Medioevo, comenzó a tener cada vez menor resonancia en la vida política. Los poderosos sentían que podían desafiar al Papa, burlarse de él y traicionarle sin que él pudiera hacer nada para evitarlo. Se inicia una época de exacerbados nacionalismos. Esta matización religiosa de los estados contribuyó a crear la idea del *Estado confesional,* que considera a la religión *del Estado* como el factor de unidad religiosa y cohesión social, lo cual ha conducido a las siguientes consecuencias:

a) Inicialmente, a la *represión* de los cultos disidentes.

b) Luego, a la gradual aplicación del principio de *tolerancia* para con ellos.

En los Estados donde triunfó el protestantismo, se restauró un principio *monista* de interpretación de las relaciones Iglesia-Estado; es decir: las comunidades protestantes se convirtieron en «Iglesia *del* Estado». En los países católicos continuó vigente el antiguo principio *dualista gelasiano* —de origen bíblico (Mt. 22,21)— que «distingue sin separar y une sin confundir» a la Iglesia *y* al Estado, pero se lo interpretó de diversas maneras:

a) *Por parte del Estado:* tuvo lugar la tendencia a intervenir en los asuntos eclesiásticos.

Ante ello, Montaigne retrotrajo la fuente común de estas desgracias al ***dogmatismo.*** La actitud dogmatista acontece cuando unos hombres están tan seguros de lo que afirman, que no dudan en eliminar a los demás, como si con suprimir al objetante se suprimiese la objeción.

La crítica de Montaigne a la enseñanza es válida y atendible: *en el cultivo de la vida intelectual, lo más importante no es el procurarse erudición, sino el buscar la sabiduría.*

Sin embargo, a pesar de su buena intención, su actitud acabaría generando algunos *recelos* hacia la razón misma. Es así que aunque muchos consideraron a Montaigne como un Maestro, sin embargo, la única cosa que puede aprenderse de él es *el arte de no aprender.* Para él la sabiduría consiste en una laboriosa educación de la mente, cuyo único resultado está en adquirir el hábito de *no juzgar.* En tal sentido, afirma que *el hombre sabio puede mantener una posición personal, pero que no puede preferirla a otra.*

De ahí su ***conservadurismo práctico.***

---

b) *Por parte de la Iglesia:* se hizo frente a las injerencias estatales desde dos planos distintos: uno doctrinal o teórico y otro práctico; a saber:

- *Desde el plano doctrinal:* se reelaboraron los argumentos medievales de la supremacía del poder espiritual, interpretados acorde a los nuevos tiempos. Se propuso así la doctrina del «poder indirecto» de la Iglesia en cuestiones temporales. Esta doctrina sostiene que la Iglesia y el Estado son dos sociedades diversas y autónomas, cada una en su propio orden, gobernadas por su respectiva autoridad. Pero como la misión de la Iglesia es más elevada y trascendente que la del Estado, su jurisdicción no queda encerrada en los asuntos meramente eclesiásticos, sino que *se extiende indirectamente* a los asuntos temporales que miran al bien común de las almas. Por estas razones, las instituciones civiles no sólo no han de impedir, sino que han de «favorecer» la misión espiritual de la Iglesia en sus respectivos países.

- *Desde el plano práctico:* La Iglesia se encontró frecuentemente con un tira y afloja en su relación con los Estados, de cuyas negociaciones surgieron los *concordatos* modernos entre la Iglesia y los Estados. Más tarde, desde finales del siglo XVIII (Revolución francesa mediante, sumada al pensamiento de la Ilustración) se daría lugar a grandes cambios en la sociedad civil y en las relaciones con las confesiones religiosas. Los postulados liberales pidieron el abandono de la confesionalidad estatal y pidieron también la separación de la Iglesia y del Estado. El separatismo finalmente se llevó a cabo, pero no fue idéntico en América y en Francia:

a) En América se buscó resolver la *convivencia* de hombres cristianos de distintas confesiones, como modo de superar la intolerancia en que vivían los europeos.

b) En Francia se postuló la *laicidad* del Estado, que supuso una valoración negativa del factor religioso y una valoración positiva del agnosticismo. El resultado fue un Estado *laicista* escasamente respetuoso con la religión y a veces violento para con ella.

Aunque su pluma llame la atención, en el plano de la actuación práctica y concreta Montaigne no es un reformador, sino un conservador. Por ejemplo, sostuvo que:

a) Dada una religión, ¿por qué cambiarla?, si a fin de cuentas no se puede demostrar la validez de ésta ni de la otra, pero ésta ya la tenemos...

b) No hay nada más peligroso que tocar un orden político una vez que está establecido. ¿Quién garantiza que el próximo será mejor?

c) El mundo vive de la costumbre y de la tradición; no debemos alterarlo obedeciendo opiniones privadas que tan sólo expresan nuestro propio talante y humor o, a lo más, los prejuicios locales de nuestro propio país.

d) En suma: una mente bien constituida nunca está completamente convencida de sus propias opiniones; en tal sentido, el **dudar** es la más alta señal de sabiduría. Ni «yo se», ni «yo no se», sino «¿qué se yo?». Esto es dudar.

Para Montaigne la escuela pretende darnos unas certezas que no son tales y que, además, no tienen *uso* en la vida concreta. En consecuencia, la sabiduría consiste en «desaprender» esas certezas; es decir que la sabiduría de Montaigne es una sabiduría puramente negativa.

De hecho, en su tiempo fueron muchos quienes como él comenzaron a profesar una *desconfianza* generalizada —escéptica— hacia las posibilidades de la razón. Ante el estrechamiento de la racionalidad, estos hombres fueron encerrándose en *meras certezas subjetivas, aptas para fines de utilidad práctica inmediata,* pero que significaron una paulatina *renuncia* a la búsqueda de un fundamento ontológico y universal de lo real.

La consecuencia directa fue *el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón,* a la cual ya no se la consideró *capaz* de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto. En efecto, en el siglo XVI la metafísica medieval estaba muerta y la ciencia positiva aún no había nacido; entonces: ningún otro recurso le quedaba a los hombres de ese tiempo más que *la imaginación.*

De ahí que la expresión más sincera de la actitud filosófica del Renacimiento no deba buscarse en los *Tratados* de la época, sino en los **ensayos**, en los cuales, a un manifiesto ***escepticismo filosófico,*** se une *una* ***abdicación*** *más o menos completa de la Filosofía como disciplina racional.*

2.c.- El encuentro con lo nuevo: la actitud ante lo diferente.

En un mundo cambiante como el renacentista, es interesante señalar que Montaigne prestó especial atención a la velocidad y arrogancia con que la gente parece simplificar el mundo dividiéndolo en dos campos bien delimitados: el campo de *lo normal* y el campo de *lo anormal.*

Cuando en 1580 Montaigne hizo realidad su sueño de viajar fuera de Francia, comenzó a escribir un *Diario de Viaje* en el cual fue consignando sus observaciones sobre cómo variaba de zona en zona la concepción de la gente acerca de lo que se considera normal. Conversando con los posaderos y con los viajeros de los cantones suizos y con los de Alemania, por ejemplo, observó cuánto les solían incomodar las diferencias.

> «Paréceles estar fuera de su elemento cuando están fuera de su pueblo. Vayan donde vayan, se aferran a sus maneras y abominan de las extranjeras. Si se encuentran a un compatriota (...) celebran esta casualidad. (...) Viajan cubiertos y apretados con una prudencia taciturna e incomunicable, defendiéndose del contagio de un aire desconocido».

(*Ensayos* III, 9.243)

A Montaigne le irritaba la «incomprensión regional». Le molestaba, por ejemplo, la convicción firme y acrítica de la que hacían gala los caballeros de una y otra localidad, acerca de la superioridad de sus respectivos sistemas de calefacción.

> «Cada nación tiene muchas costumbres y usos que no sólo son desconocidos, sino horribles y extraordinarios, para cualquier otra nación».

(*Ensayos* III, 13.357)

La definición de normalidad propuesta por una determinada sociedad captura tan sólo una fracción de lo que resulta de hecho razonable, condenando injustamente vastas regiones de la experiencia humana a la condición de extrañas. Al señalar estas cosas, Montaigne trataba de *ensanchar la provinciana concepción de la normalidad* que advertía en sus lectores. Para ello, seguía los pasos de su filósofo preferido:

> «Preguntáronle a Sócrates que de dónde era. No respondió: 'De Atenas', sino: 'Del mundo'».

(*Ensayos* I, 26.211)

El mundo en el que Montaigne vivía se manifestaba más extraño de lo que ningún europeo anteriormente hubiera acertado a imaginar...

Desde el siglo XV y durante el siglo XVI lo normal era la anormalidad. Todo estaba en cambio. Lo que parecía ser lo mejor era lo que fuera nuevo... Muchas eran las novedades ocurridas en poco más de un siglo: la imprenta, la perspectiva en pintura, el descubrimiento de la ruta a la India por mar y la circunvalación de la Tierra, la traducción al latín de los clásicos griegos, la Reforma de Lutero y Calvino, la fundación de la Orden Jesuítica (la Compañía de Jesús), el cisma de la Iglesia de Inglaterra, las complicaciones políticas, la aparición de una pléyade de santos (Tomás Moro, Juan Fisher, Francisco Javier, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Francisco de Borja, Carlos Borromeo, Felipe Neri, Pedro de Alcántara, etc.), la expulsión de los musulmanes de España, el sitio de Viena por los Turcos, la batalla de Lepanto, el cambio completo de la concepción del universo con los descubrimientos de Copérnico y de Galileo, el desarrollo de las armas de fuego, la introducción en Europa del café, la papa, el tabaco y otros productos procedentes de las tierras recién descubiertas, las obras de Shakespeare y de Cervantes, la reforma gregoriana del calendario, y un larguísimo etcétera.

En síntesis: muchos pensaban que «novedad» es sinónimo de «progreso», y que «lo mejor» es «lo nuevo». Olvidaban así *lo originario* por su fascinación con «lo original».

Había un acontecimiento que a Montaigne le llamaba la atención particularmente. El día Viernes 12 de Octubre de 1492 —cuarenta y un años antes de su nacimiento— Cristóbal Colón llegaba a las islas del Caribe y entraba en contacto con los aborígenes guanahaní. Estos nativos jamás habían oído hablar de Jesucristo y andaban completamente desnudos.

Montaigne sentía un ávido interés por estos episodios. En la biblioteca circular de su castillo había varios libros sobre la vida de las tribus indígenas de América. Leía en ellos relatos increíbles para un europeo. Había tribus en las que las vírgenes exhibían públicamente sus partes pudendas y las novias participaban en orgías en el día de su boda. En otras los muertos eran hervidos y machacados, luego se los mezclaba con vino y finalmente eran servidos como bebida a sus parientes en alegres fiestas. Hay lugares en los que sus moradores ennegrecen los dientes con sumo cuidado, pues desprecian el verlos blancos. Cada país parecía poseer una concepción diferente de la belleza. Los aborígenes tupí de Brasil deambulaban con edénica desnudez sin dar muestras de vergüenza. A los varones tupí les estaba per-

mitido tener más de una esposa, y cuanto más esposas tenía un hombre, más «valioso» era. Por eso cada esposa procuraba que su marido tuviera más mujeres. Comenta Montaigne:

> «Es notable la belleza de sus matrimonios. El mismo celo que tienen nuestras mujeres para impedirnos el amor y la amistad con otras mujeres, ténenlo las suyas para proporcionárselos. Cuidándose del honor de sus maridos más que de ninguna otra cosa, intentan y ponen todo su interés en tener el mayor número de compañeras, pues prueba es del valor del marido».
>
> (*Ensayos* I, 31.276)

> «Toda su ética contiene únicamente esos dos artículos anteriores de la firmeza en la guerra y del cariño a sus mujeres».
>
> (*Ensayos* I, 31.271)

Sin lugar a dudas, todo ello era muy extraño. Sin embargo, en ningún caso le parecía a Montaigne que fuese anormal.

En los libros de su biblioteca leyó que los colonizadores españoles y portugueses llegaron a América desde Europa para explotar los nuevos territorios y que decidieron que los nativos eran poco mejores que los animales. Observó que los colonizadores habían actuado como actuaron con los nativos con la conciencia limpia, pues estaban convencidos de que sabían lo que era un ser humano normal. Su razón les decía que un humano es siempre alguien que viste calzas, tiene una sola esposa, no come bichos y duerme en una cama, entre otras cosas... Su razón les decía que los nativos tal vez tenían el aspecto de los seres humanos, pero no lo eran. Su razón les decía que los aborígenes estaban excluidos de la normalidad. Montaigne lamentaba la arrogancia intelectual que está aquí en juego.

> «Cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos».
>
> (*Ensayos* I, 31.267)

Con esto Montaigne no pretendía anular las diferencias. Admitía que existen diferencias de valor entre las costumbres de los países y que no da igual cualquier cosa. En tal sentido, el *relativismo cultural* le parecía tan burdo

como el *nacionalismo.* Lo que pretendía era *corregir el criterio de distinción.* Pretendía señalar que la evaluación debe basarse en razonamientos cuidadosos antes que en prejuicios. A Montaigne le molestaba el que se identificara simplemente *lo no familiar* con *lo no apto,* ignorando de este modo la lección más elemental de humildad intelectual ofrecida por el más grande de los filósofos de la Antigüedad, Sócrates:

> «El hombre más sabio que jamás existió, cuando le preguntaron lo que sabía, respondió que sabía esto: que no sabía nada».
>
> (*Ensayos* II, 12.211)

Montaigne había llenado su biblioteca de libros que pudieran ayudarle a cruzar las fronteras del prejuicio. Tenía libros de historia, diarios de viajes, crónicas de misioneros y capitanes de navío, literaturas de otras tierras y volúmenes ilustrados con dibujos de tribus lejanas y extrañas, etc.

Los descubrimientos de nuevos mundos y de textos antiguos minaban poderosamente lo que Montaigne describía como:

> «...esa arrogancia inoportuna y discutidora que se cree y se fía por entero de sí misma, enemiga capital de la disciplina y de la verdad».
>
> (*Ensayos* III, 13.350)

Entre las cincuenta y siete inscripciones que había mandado a pintar en las vigas del techo de su biblioteca, figuraba una sentencia del poeta latino Terencio: *Homo sum, humani a me nihil alienum puto* (Soy hombre, nada de lo humano me es ajeno).

Montaigne invita a abandonar los prejuicios localistas —con la *autosegregación* que éstos propician— en beneficio de identidades menos constrictivas como ciudadanos del mundo.

Finalmente, cabe señalar la importancia dada por Montaigne a la **amistad.**

La amistad es una conspiración contra aquello que los demás consideran razonable. Precisamente, un amigo es alguien capaz de considerar *normales* ciertas características nuestras que tal vez la mayoría de la gente consideraría *anormales.*

La amistad es una disposición *inclusiva.*

Al igual que Epicuro, Montaigne concibe la amistad como un ingrediente esencial de la felicidad:

> «Pues no puede comprarse fácilmente la dulzura de una adecuada y agradable compañía. ¡Oh, un amigo! ¡Cuán cierta es esta antigua frase de que su uso es más necesario y dulce que el de los elementos del agua y del fuego».
>
> (*Ensayos* III, 9.238)

Cuando tenía 25 años de edad, siendo miembro del Parlamento de Burdeos, conoció a un escritor, Étienne de La Boétie.

De su amistad con él escribió:

> «...nos vimos tan unidos, tan conocidos, tan comprometidos el uno con el otro, que desde entonces nadie nos fue tan próximo como el uno al otro».
>
> (*Ensayos* I, 28.248)

Montaigne consideraba que La Boétie era su amigo, porque era quien lo comprendía de manera adecuada. Lo dejaba ser él mismo. Lo aceptaba tal como era.

Lamentablemente esta amistad fue breve. Duró nada más que cuatro años, pues en Agosto de 1563 La Boétie cayó enfermo y murió a los pocos días.

Montaigne se sintió muy atormentado por la pérdida del amigo. Incluso muchos años después seguiría acongojado por su fallecimiento. Sin embargo, encontró en la lectura y en la escritura una forma de compensación.

Su profesión de escritor se inspiraba en su decepción con la gente. Escribía con la esperanza de que en algún lugar lo leyera alguien que lo comprendiera. Su libro estaba así destinado a todos y a nadie en particular.

> «Extraña idea: muchas cosas que a nadie querría decir, dígolas al pueblo, y para mis más secretos saberes o pensamientos, remito a una librería a mis amigos más fieles».
>
> (*Ensayos* III, 9.237-8)

Los buenos libros pueden hacernos tanto bien como la conversación con un buen amigo...

5. El experimento moderno.
La Filosofía en la Modernidad

1. Extravío.

1.a.- Del renacer clásico al nacer moderno.

El hombre que el Renacimiento arrojó al camino de la Modernidad entre los siglos XVII al XIX, es un ser que progresivamente va borrando todas las huellas que refieren a la trascendencia, y que se vuelve cada vez más individualista. El hombre moderno es un individuo recuperado, por mediación de Descartes, del escepticismo del siglo XVI. Es un hombre *racionalizador* que ve a la naturaleza como una «cosa» ampliamente disponible para *manipular* acorde a sus ansias crecientes de dominio.

Esas ansias de dominio dieron a luz los tres errores principales que se fueron desarrollando desde el Renacimiento y durante la Modernidad, afectando a la cultura y a la sociedad occidental, tales son:

1) El *naturalismo* inmanentista.

2) El *individualismo* liberal.

3) El *racionalismo* ateo.

La mayor racionalidad —expresada en el creciente desarrollo técnico— fue un valor cultural de la Modernidad, pero el *racionalismo* fue un desvalor.

El *individualismo* es un desvalor del legado cultural de la Modernidad, pero es un valor la mayor atención prestada a la singularidad de cada ser humano en cuanto tal.

El *naturalismo* también es un desvalor, pero la clara y justa autonomía de los asuntos seculares es un valor cultural de la Modernidad.

El antropocentrismo renacentista se acentuó en la Modernidad hasta llegar a un planteamiento ateo, o simplemente a recluir a Dios en una vaga conceptualización (o sentimiento) *deista*. El caso es que el hombre moderno se considera definitivamente *libre* del Dios de la religión. El hombre moderno —individuo autónomo— dispone ahora de un poderoso instrumento de liberación: la Razón.

El hombre cobra una centralidad fundamental, pero no ya como *género* humano, sino como *individuo particular;* es decir, como un individuo *iluminado* por *su* propia Razón. De ahí que los *ilustrados* del siglo XVIII denominaran equivocadamente al Medioevo como un período de «oscurantismo», por mera oposición a sus «Luces» racionalistas.

Ahora que el fundamento (la referencia última de la existencia) ya no está *dado desde fuera* por Dios y objetivamente encontrado en los Libros Sagrados, sino que ha sido reemplazado por *la razón;* pues entonces ahora la verdad es algo que se revela *subjetivamente* a la mente del hombre ilustrado.

De este modo, una vez libre del yugo de Dios, la Razón tampoco tiene por qué someterse a la «Naturaleza», sino que desarrolla ininterrumpidamente su progresivo y creciente *dominio* a través de la ciencia y la técnica. *Todo* parece posible para la Razón. En efecto, la racionalización de todas las cosas abre a este hombre moderno un horizonte de *Progreso* social sin límite.

El **optimismo racionalista** crece y se dilata.

1.B.- Sucedáneos científicos.

El creciente interés que aquellos hombres sintieron por los resultados prácticos de la ciencia era en sí mismo natural y legítimo, pero les llevó a olvidar que la ciencia es conocimiento y que sus resultados prácticos son meros subproductos.

Desde la Modernidad hasta nuestro tiempo, la autoconciencia del hombre está impregnada de un cientificismo cuyo optimismo reflota constantemente la idea de *ir siempre adelante*. Así se va configurando la noción de una ciencia omnipotente, capaz de resolver *todos* los conflictos de la humanidad.

No puede negarse que obtuvieron un impresionante e inesperado éxito en la búsqueda de explicaciones concluyentes del mundo material. Pero les sucedió que la acumulación de los hechos hasta entonces desconocidos y de sus leyes recién formuladas, destruyó el equilibrio entre las ciencias humanas y las ciencias físicas, en beneficio de estas últimas. Aquellos hombres comenzaron entonces a despreciar todas las disciplinas en las que no se dieran tales demostraciones científicas; es decir, que acabaron por minusvalorar todas las disciplinas que no pudieran ser reconstruidas según el modelo de las ciencias físicas. En consecuencia, la Metafísica y la Ética fueron *ignoradas* o, al menos, fueron *sustituidas* por ciencias positivas nuevas; en todo caso, habrían de ser simplemente *eliminadas.*

Pero el europeo quemó su viejo barco sin estar seguro de que el nuevo iba a flotar.

Lejos de compensar la pérdida de la Filosofía, el descubrimiento de *sucedáneos científicos* abandonó al hombre solo con la Naturaleza. Sucedió que mientras la Humanidad dominaba a la Naturaleza, el hombre concreto era cada vez más dominado por ella. Solo con la Naturaleza, el hombre estuvo obligado a rendirse a la necesidad natural.

La Filosofía es el único conocimiento racional que puede juzgar a la ciencia y a la Naturaleza. Precisamente porque mientras que la ciencia encuentra su «techo» en la Naturaleza, la Filosofía tiene en ella su «piso»...

Al reducir la Filosofía a pura ciencia no sólo ha abdicado el hombre de su capacidad de *trascender;* es decir, de su capacidad de pasar del fenómeno al fundamento, de juzgar y dirigir a la Naturaleza, sino que además se ha convertido en un mero aspecto particular de la Naturaleza, sujeto, como todo lo demás, a la *ley necesaria* que regula su desenvolvimiento.

El riesgo de esta situación es que un mundo en el que *los hechos consumados tienen su justificación en sí mismos* es campo abonado para las más atrevidas aventuras sociales. Sus dictadores pueden jugar despiadadamente con las vidas e instituciones humanas, porque las dictaduras son «hechos» y tienen también su justificación en sí mismas.

Finalmente, la «fe en la Razón» terminó por promover excesos en su nombre: guerras, manipulación, automatismo y conflictos de todo tipo. Parecía como si la Razón hubiera perdido la razón...

1.c.- La reacción romántica.

Ante estos excesos del racionalismo, el movimiento ***romántico*** (desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX) *buscó las dimensiones olvidadas del ser humano:* sus sentimientos, sus raíces, su nacionalidad. Los pensadores románticos afirmaron con fuerza que el progreso técnico era espiritualmente vacío, y que una genuina civilización, una historia real, no podía constituirse sobre ese único fundamento, pues la ciencia no basta para decirnos quién cuenta como ser humano. De lo que se trata es de pensar una cuestión de gran trascendencia: ¿cómo comprender nuestra humanidad en una época en la que los artefactos surgidos de nuestra propia creatividad amenazan la existencia misma del proyecto humano? Al respecto, los románticos señalaron las grietas en los cimientos de la Modernidad, indicando que las ideas entrañan consecuencias y que la historia se escribe a partir de la cultura y de las ideas que conforman las distintas culturas. En consecuencia, si las ideas que dominan una cultura son defectuosas, pueden suceder dos cosas:

a) Que esa cultura origine aspiraciones destructivas o autodestructivas.

b) Que esa cultura resulte incapaz de comprender cabalmente sus más íntimas esperanzas.

El Romanticismo combatió al racionalismo fundamentalmente durante el siglo XIX. Surgió en Alemania como una reacción juvenil contra el culto a la Razón de la Ilustración y se extendió por toda Europa.

Era ante todo un fenómeno urbano.

Los «románticos» típicos eran hombres jóvenes, muchos de ellos estudiantes despreocupados que tenían una mentalidad expresamente antiburguesa. Fueron la primera insurrección juvenil de Europa.

No todos los románticos fueron grandes pensadores. Es más, muchos de ellos fueron para el siglo XIX como los hippies para el siglo XX. Uno de sus lemas decía que «la ociosidad es el ideal del genio, y la pereza la virtud romántica». Luego, era obligación del romántico *vivir la vida,* o bien *soñar para alejarse de ella.* Entre otros rasgos de estos románticos podemos apuntar sus exaltados enamoramientos, los amores distantes e inaccesibles, y también el suicidio de algunos jóvenes tras la puesta en marcha de muy fuertes sentimientos.

¿Qué pusieron los románticos en lugar de la razón ilustrada? Pues los nuevos «lemas» (*leit motiv:* motivo de la vida) fueron: sentimiento, imaginación, vivencia y añoranza.

En el siglo XVIII Kant había señalado lo importante que es la aportación del «yo» al conocimiento (autonomía de la conciencia). Ahora los románticos consideraban que *cada* individuo tenía libertad para dar *su propia* interpretación de la existencia. Aprovecharon esa «libertad» para convertirla en un culto casi desenfrenado al «yo», lo cual condujo a una revalorización del genio artístico. Se decía que el artista tiene una «fuerza imaginativa de *creación* del mundo», que en su *entusiasmo* artístico podía llegar a sentir desaparecer la frontera entre sueño y realidad. Este es un rasgo común con el Renacimiento: la importancia del Arte dada su significatividad para el conocimiento humano.

El ***amor al arte*** de los románticos (su gusto por los paisajes envueltos en niebla, por la mística de los bosques, y por la añoranza de la vuelta a la naturaleza salvaje) fue una reacción contra el universo *mecánico* de la Ilustración.

Los románticos consideraban a la naturaleza como una unidad muy profunda, portadora de un «yo» divino y misterioso. La realidad no es un encastre mecánico, sino que siempre es algo más que una suma de partes. De ahí que el lenguaje, ya sea técnico o literario, siempre resulte inadecuado para captar y plasmar la realidad completa; porque lo real no es algo que podemos contener, sino lo que nos contiene. Así, el arte romántico es expresión de una convicción: la certeza de que una de las debilidades de la vida intelectual moderna era la tendencia en todas las disciplinas a creer que sólo existe *un modo* de captar la realidad de las cosas y de la condición humana. Tal actitud les parecía tan arrogante como imposible, y deliberadamente eligieron resistir a través de la cultura. La realidad es *una,* pero no es *unívoca.* Las profundidades de la experiencia humana sólo pueden sondearse mediante una gran cantidad de métodos o de caminos interpretativos.

Otra rama del romanticismo, la de los *románticos* ***nacionalistas,*** se interesaban por la historia, la lengua y la cultura de «el Pueblo», considerando a éste como *un organismo* que despliega epocalmente sus posibilidades inherentes.

Precisamente, lo que unificó al Romanticismo universal y al nacional fue ante todo la idea de «organismo». La página de un cuento o poema, un cuadro, una pieza musical, un obra teatral, la naturaleza salvaje o un Pueblo, son *organismos vivos.*

La historia viva de un Pueblo tiene un núcleo espiritual, y es el deterioro de las virtudes nacionales tradicionales lo que conduce hacia el fracaso político. Evitar el colapso requiere, entonces, recobrar y restablecer esas virtudes como fundamento de un nuevo Estado. Los instrumentos del Romanticismo para luchar contra «la maldad» (la opresión racionalista) se basaron fundamentalmente en revelar la verdad al Poder *mediante el arte.* La palabra poética puede transformar la historia a pesar de los enormes obstáculos materiales que puedan existir; pues, en efecto, la palabra es capaz de alterar lo que el mundo del Poder considera hechos inalterables, siempre y cuando esa palabra se proclame con claridad, honestidad y fuerza suficientes.

Los románticos ***cristianos*** estaban convencidos de que la religión cristiana era el alma de su Pueblo y que, en definitiva, el mundo entero se vuelve hacia el «Verbo» o «Logos divino»; es decir, hacia el «Cristo de las Naciones» que, como «Luz del mundo», ilumina a todo hombre revelándole el verdadero rostro del *hombre del futuro* que cada quien está llamado a ser. El mundo necesita ser iluminado porque la oscuridad de *lo maligno* (la inautenticidad del propio ser, la ilusión de ser otro) se ha manifestado de forma inequívoca en la explotación de unos seres humanos por parte de otros. Pero lo maligno no tiene la última palabra de la historia, pues en el centro del drama humano está Cristo. En el corazón de la *oscuridad moderna* sostuvieron que la encarnación del Verbo divino como hombre verdadero y su conquista sobre la muerte, significan que la esperanza no es ni una vana ilusión ni una fantasía defensiva erigida ante el temor.

El poeta polaco Adam Mickiewicz (1789-1855), dramaturgo y activista político, insistía en que la historia tiene una profunda dimensión espiritual en la que el sufrimiento adquiere un carácter redentor, pues prepara al alma para la gloria. El sufrimiento redentor es, a su vez, un destino nacional y no sólo una disciplina espiritual personal.

La función social del artista romántico era similar a la de un sacerdote en la Liturgia: la de abrir, mediante el material provisto por el mundo, el reino de la verdad trascendente. La palabra poética (en el teatro dramático, por ejemplo) actualiza verdades y valores morales universales, que se erigen en jueces del momento presente y ofrecen al mundo la posibilidad de una auténtica transformación.

La intensidad de la vocación dramática de los románticos cristianos, abrió un profundo interrogante metafísico... Si el drama puede revelar las más profundas dimensiones de la verdad de las cosas, ¿existirá acaso una estructura dramática para cada ser humano? ¿Quizá también para la realidad toda?

A tono con las tendencias absolutizantes heredadas del racionalismo, algunos románticos se alejaron del cristianismo y asumieron posturas ***panteístas***. Creían en una *conciencia cósmica* a la cual denominaban «Alma universal» o «Espíritu universal». Para ellos, toda la naturaleza, todas las almas de los seres humanos, toda la realidad física, son *expresiones* del único Dios o del «Espíritu universal». Luego, el «Espíritu universal» está presente en el Pueblo, así como en la cultura popular, en la naturaleza y en el arte.

Federico Guillermo Schelling, el filósofo romántico dominante (1775-1854), decía que *«la naturaleza es el espíritu visible, y el espíritu es la naturaleza invisible»,* porque en todas partes de la naturaleza intuimos un *«Espíritu estructurador».* Lo que llamamos «materia» sólo es *«inteligencia adormecida».* En ese sentido la naturaleza y la conciencia humana son en realidad dos expresiones de lo mismo. Entonces, como el hombre lleva todo el universo dentro de sí mismo, la mejor manera de percibir el secreto del mundo es *entrar en uno mismo.* Porque la naturaleza —y «yo» mismo— no es un mecanismo *muerto,* sino un «Espíritu universal» que está *vivo.*

En general los filósofos románticos entendieron el «Alma universal» como un «Yo» que, en estado más o menos onírico, crea las cosas del mundo.

Dice Novalis:

> «Se necesita la conquista del cosmos por el yo. Soñamos con viajar por el universo entero. ¿Pero no está el universo entero en nosotros? El camino misterioso va hacia el interior. La eternidad está en nosotros. El mundo exterior es un mundo de sombras».

El mundo surge y es, desde nuestra palabra, desde nuestras visiones y abismos interiores...

Hölderlin se enfrenta a la filosofía de la reflexión racionalista que escinde negativamente el mundo entre sujeto y objeto, necesidad y libertad, espíritu y naturaleza, entendimiento y sensibilidad, razón y revelación, individuo y sociedad, teoría y práctica. Busca un pensamiento poético-filosófico de la *unificación de lo escindido.* Siente y piensa que el hombre moderno vive un largo tiempo donde los dioses se han ido, una extensa *noche de espera,* hasta que vuelvan...

Los románticos se sienten socialmente comprometidos en una empresa titánica. Sienten que tienen una misión extrema y heroica, culturalmente irremplazable, crítica, única y bendecida por una autenticidad creadora,

asentada en la incomprensión que experimentan tanto por parte del mundo cultural («los entendidos»), como de la sociedad en general. Se asumen así como *mensajeros solitarios...* extranjeros en su sociedad, repudiados por «la cultura artificial moderna» que hiere y paraliza el legado de lo bello. En consecuencia, pensar la cultura es para ellos *pensar lo abandonado* por el pensamiento científico y político actuante en la sociedad. El camino del pensador romántico se propone como un camino *revolucionador y refundante* de la cultura.

1.d.- El extravío habla de lo extraviado.

En cada época, cada vez que la amplitud y profundidad del pensamiento filosófico es clausurado por una razón se cree capaz de controlarlo todo encorsetando la inmensidad de lo real en sus propias representaciones mentales (v.gr. el logicismo medieval y el racionalismo moderno), surgen las reacciones *escépticas* que le hacen flaco favor a la Filosofía (v.gr. el teologismo medieval, el egotismo renacentista y el agnosticismo moderno). Es más, el escepticismo ha llevado a muchos a considerar directamente la *irracionalidad* como el último baluarte de la libertad. Precisamente, la fuente del agnosticismo moderno (*a-gnosis:* «sin gnosis»: negación de la cognoscibilidad de todas las cosas) es el *miedo al determinismo científico* presente en hombres que, al debilitar la racionalidad metafísica, han debilitado también la columna vertebral de la misma libertad humana.

Sin embargo, aunque el determinismo científico debe ser evitado, se ha de afirmar también que abandonando la ciencia no conseguiremos una filosofía. Si abandonamos la ciencia abandonamos la cultura occidental misma con su convicción de la eminente dignidad del hombre.

Si se abandona la racionalidad la Filosofía viene a quedar reducida a una esclavitud mental colectiva o un escepticismo.

Lo que se necesita no es algo *menos* racional, sino una racionalidad *más plena.* Lo que se necesita es que los razonamientos sirvan a un pensamiento más amplio y más hondo.

Para ello es necesario:

a) Recuperar la perdida confianza en la validez racional de la Metafísica.

b) Recuperar el largamente olvidado conocimiento analógico del ser.

La Modernidad ha pasado, pero estamos hoy donde estamos precisamente porque ella nos ha pasado... Sin embargo, ya es hora de dejar «que los muertos entierren a sus muertos» y nosotros volvernos hacia el despliegue amplio de un futuro que se alcanzará arraigándonos en el suelo más nutricio de nuestra cultura occidental.

Al respecto, no deberíamos olvidar los dos principales rasgos de la cultura occidental:

1) La eminente dignidad del hombre frente a todas las cosas.

2) La razón como diferencia específica de lo humano.

Veamos cada uno de estos rasgos con algo más de detalle:

1) El rasgo más fundamental de Occidente es su firme convencimiento en la **eminente dignidad del hombre.**

1.1.- Los *griegos* de los tiempos clásicos jamás dudaron de:

a) Que el hombre es el ser más encumbrado de la Naturaleza.

b) Que de todas las cosas que el hombre puede conocer, la más importante es que puede conocerse a sí mismo.

Los griegos legaron a la humanidad un complejo cuerpo de conocimientos referentes, en su mayor parte, a la naturaleza del hombre y a sus diversas necesidades: La Lógica, que es la ciencia de *cómo pensar;* varias filosofías diversas, culminantes todas en una Ética y en una Política, que son las ciencias de *cómo vivir.*

1.2.- De los herederos del legado griego puede decirse que aumentaron la herencia, respetaron su naturaleza y nunca pensaron en desplazar su centro de gravedad.

a) Los *romanos* le añadieron la espléndida estructura del Derecho. Su interés esencial era el hombre y su mejoramiento.

b) El *cristianismo,* aunque es verdad que su meta última y su centro de referencia es Dios, también es cierto que concibe al hombre como el único

ser que existe como imagen y semejanza de Dios, lo cual significa que el hombre es el más perfecto de los seres de la tierra.

¿Por qué es imagen de Dios? Por ser inteligente. Todos los grandes filósofos griegos hubieran suscripto con gusto esta tesis.

Pero el cristianismo va más allá y afirma que la tarea más importante del hombre y su más alto deber, es ejercer su libertad responsable para lograr su salvación. El hombre, entonces, busca conocer mejor, pero no por el conocer mismo, sino para amar más.

2) El segundo rasgo fundamental de la cultura occidental es la convicción de que **la razón es la diferencia específica del hombre.**

El hombre es el único animal que tiene *logos;* es decir, que es un ser pensante o racional. Si se priva al hombre de su razón, lo que queda ya no es un hombre, sino un animal.

Parece esta una tesis simple; sin embargo, la cultura occidental se ha colocado en trance de muerte por haberla olvidado. En efecto, la naturaleza *racional* del hombre es el único fundamento para establecer una Ética.

Por otra parte, difícilmente se puede comprender la continuidad de la cultura occidental a lo largo de los siglos, sin tener presente el importante papel desempeñado por la Iglesia Católica en su transmisión. Los intelectuales cristianos de los primeros siglos conservaron con tanto cuidado los elementos esenciales de la noción clásica de «hombre», que lograron hacerla progresar hacia la noción de «persona humana». El legado fue tan fielmente conservado, trabajado y transmitido que luego, en el siglo XIII, cuando Tomás de Aquino se propuso construir una exposición completa de la verdad cristiana, no tuvo inconveniente alguno en equipararse a Aristóteles, cuya Lógica, Física, Ética y Metafísica fueron transformadas durante el Medioevo en elementos de la síntesis cristiana.

Posteriormente, en el siglo XVI, la Reforma Protestante socavó esta estupenda construcción intelectual. Los dos principales elementos que la componían —cristianismo y cultura griega— se disgregaron cada uno por su lado. Sin embargo, tal era el *vigor* de esta buena savia que, a lo largo del Renacimiento y hasta mediados del siglo XIX, la tradición clásica siguió siendo el terreno común sobre el que cristianos y no cristianos podían aún discutir y llevar adelante un fructífero intercambio intelectual.

Los más brillantes descubrimientos científicos fueron obra de hombres que habían recibido una formación filosófica clásica: Descartes, Pascal, Leibniz, Newton, etc. En general todos ellos habían estudiado una filosofía más o menos parecida a la aristotélica y a la tomista, y los rudimentos de la Matemática.

Mientras la ciencia conservó la fe en su propia naturaleza racional, siguió siendo un sano ejercicio de la razón, acorde con la peculiar dignidad humana. Los más estupendos progresos científicos no produjeron rotura alguna en la continuidad de la cultura occidental. En efecto, puede decirse que mientras el hombre conservó su trascendencia sobre la Naturaleza, el legado originario de la cultura occidental pudo sobrevivir. Pero el extravío sobrevino cuando la Naturaleza comenzó a controlar y constreñir al hombre.

Tal desenvolvimiento no fue algo de suyo inevitable, pero la fascinación ante el crecimiento progresivo de la ciencia natural lo hacía cada vez más probable. Fascinados por la precisión y aplicabilidad de los razonamientos científicos, olvidaron la amplitud del pensar...

Ocupados en la utilidad de la gestión de los entes, consideraron que casi ni vale la pena gastar el tiempo en pensar lo que no puede ser razonado al modo de las ciencias. Así, ocupados en lo que se necesita, olvidaron la necesidad del ser.

1.E.- El olvido de la analogía del ser.

Comúnmente se entiende por analogía cierta relación de semejanza entre cosas distintas, esto es, *cierta similitud en la disimilitud*, o bien, dicho de otro modo: *unidad en la diversidad*. Dos cosas, entonces, son análogas según la *semejanza* y la *desemejanza* que tienen entre sí.

En griego, el término *analogón* designa lo proporcionado, lo relacionado, lo que se corresponde con algo, lo que guarda similitud, semejanza, conformidad, afinidad.

Esta palabra griega está compuesta del prefijo «ana» y del sustantivo «logia», que proviene de «logos» y éste, a su vez, viene de «léguein» que significa *reunir en la unidad*.

El griego «ana» equivale a la partícula latina «sicut», que significa *como, así como.* El término «logos» equivale, entre otras acepciones, a la palabra latina «ratio», que significa *razón* (la facultad cognoscitiva y sus operaciones).

Si observamos estas etimologías con detenimiento, advertiremos el sentido que esta palabra tenía para los antiguos; a saber: logos o razón dice de la conmensuración o *adaptación* entre dos cantidades homogéneas; por ejemplo, entre dos y cuatro, donde cuatro es el duplo de dos.

Analogía es, entonces, la relación establecida por comparación entre dos términos («logoi»), es decir, su conmensuración o *conveniencia*.

La utilización de la analogía data desde tiempos de Homero, pasando por los filósofos presocráticos y hasta llegar a Platón. Empero, la paternidad de este vocablo parece que se debe a los matemáticos griegos que, desde las primeras investigaciones de los pitagóricos, elaboraron una *teoría de las proporciones.*

Platón, por su parte, había vislumbrado las posibilidades de la proporción para *unificar lo diverso*, incluso fuera del terreno matemático.

Pero fue Aristóteles el primero que estructuró la analogía del ser. Conocida es su afirmación de que el ser se predica *de múltiples maneras,* pero analógicamente en la multiplicidad.

> «1) [Las] ciencias [particulares] sólo tratan del ser desde cierto punto de vista, y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes (...) Pero puesto que indagamos los principios, las causas más elevadas, es evidente que estos principios deben de tener una naturaleza propia. Por tanto, si los que han indagado los elementos de los seres buscaban estos principios, debían necesariamente estudiar en tanto que seres. Por esta razón debemos nosotros también estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser. (...)
>
> 2) El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre (...) así como por 'medicinal' puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina o bien lo que es propio de ella o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma *el ser tiene muchas significaciones*, pero todas se refieren a un *único* principio».
>
> (*Metafísica*, IV, 1-2)

En resumen:

El vocablo griego *analogía* puede ser traducido como «proporción correspondiente», o como «concordancia entre varios»; así puede entenderse el significado que los latinos dieron a dicha palabra al traducirla por «proportio». En efecto, tradujeron del griego al latín el «kat'analogían» aristotélico por «secundum proportionem».

En el Medioevo, conservando el sentido griego y latino, los grandes pensadores escolásticos usaron los términos «proportio», «secundum proportionem», «proportionaliter» y «analogice».

Se debe aclarar, sin embargo, que para los latinos el nombre «proportio» equivalía a «pro rata parte», «pro rata proportione», lo que en castellano se dice con la palabra «prorrateo», para designar la *repartición proporcionada* que se hace de *una* cantidad entre *varias* personas o meses, por ejemplo.

El significado del «prorrateo» es: *dar a cada uno según su parte en el negocio,* o lo que es lo mismo, *dar a todos lo mismo, pero proporcionalmente.*

Definiendo:

Un conocimiento es analógico *cuando su objeto no se conoce directamente, sino únicamente* ***en relación con*** *otro objeto que es conocido.*

Un concepto es analógico *cuando lo que en él se enuncia no es un ser inconfundible —bien delimitado y definible— sino que en cada caso varía* ***según una relación o proporción.***

Como se ve, la analogía ayuda a pensar lo real en toda su *complejidad;* es decir, sin complicar y sin simplificar. Dicho de otro modo: *permite distinguir sin separar, para unir sin confundir.* La analogía se sitúa *entre* la pluralidad de significados (equivocidad) y la unicidad de sentido (univocidad).

Unívoco se dice de un concepto que *puede atribuirse de manera absolutamente idéntica a diversos entes.* Por ejemplo: el concepto «hombre» se aplica unívocamente a Pedro y a Pablo, a un negro y a un blanco, etc.

Equívoco se dice de un término que *no se aplica a distintos entes, sino en un sentido totalmente diferente.* Por ejemplo: la palabra «banco» se aplica a una entidad crediticia y a un objeto utilizado para sentarse.

Análogo se dice de un concepto referido a realidades esencialmente diversas, pero que guardan cierta proporción entre sí. Un concepto analógico, entonces, es intermedio entre lo unívoco y lo equívoco; es decir que *se*

aplica a varios entes en un sentido ni totalmente idéntico ni totalmente diferente. Por ejemplo: la noción de «salud» es analógica en cuanto se aplica a un alimento (que *produce* la salud), a un rostro (que *expresa* la salud) y al cuerpo (que *posee* la salud).

La analogía en general, según se ha visto anteriormente, es *un modo de predicabilidad* según el cual *un mismo predicado se atribuye a distintos sujetos,* parte en el mismo sentido, parte en sentidos distintos. Así es posible afirmar que la cuestión de la analogía es la cuestión *de la identidad y de la diferencia;* sucintamente: *es el misterio de lo uno en lo múltiple.* De ahí que sea una *predicabilidad intermedia* entre la mera univocidad y la pura equivocidad.

Se puede ir observando ya que la noción de «ser» no puede ser sino analógica. En efecto, aunque la idea de ser *conviene a todos los seres cualesquiera que sean,* sin embargo no conviene a todos los seres en idéntico sentido, pues cada uno de ellos *es* de una manera absolutamente especial y propia.

Santo Tomás de Aquino fue quien elaboró y formuló acabadamente la analogía del ser (analogia entis): ***todo lo que es tiene ser por el ser, pero tiene el ser de diferente manera***.

De aquí resultan grados y jerarquías del ser, la semejanza y la diversidad de las cosas. La aplicación de la analogía del ser a Dios, permite comprender la ontología de la relación entre Dios y el mundo. En efecto, todo lo creado «es» por participación en Dios, que no «tiene» el ser, sino que «es» por esencia. De ahí, en consecuencia, que se subraye con toda energía la «inmanencia» de todo ente no-divino y la «trascendencia» absoluta de Dios respecto del mundo.

Esto también nos permite observar que el ser es a la vez principio de unidad y de multiplicidad. Los entes son múltiples mientras que el ser es uno; esto no quiere decir que exista sólo un ser frente a la multiplicidad de los entes, sino que *el ser es interior a esa multiplicidad*. El ser se manifiesta, pues, como *una plenitud interior* presente en los entes actualmente existentes, que supera a toda aprehensión intelectual y que va más allá de la estructura del ente particular; es decir, que lo trasciende, que es trascendental, universal; esto es: que rebasa los límites de la determinación actual de los entes.

Como se ve, la noción de ser no puede predicarse de los diferentes seres o entes particulares, sino bajo un aspecto en parte semejante y en parte diferente. Por ejemplo: Dios, el hombre y el animal *son seres,* pero Dios *es esencialmente diferente* del hombre y del animal, y el hombre *es esencialmente diferente* del animal; en consecuencia, diremos que entre estos seres hay relación de analogía. Y decir que *hay* relación, equivale a decir que *están siendo actualmente* por esa relación...

El ser es la *presencia pura* que sostiene todas las presencias particulares. Todos los seres poseen entre sí, por razón del ser, una afinidad y analogía de orden radical e interno. El ser, más que una palabra que remite a otra, hace referencia a la realidad que la palabra designa, a lo que se tiene (ser). El ser como *acto* (el «esse» tomista) es *la medida de todas las cosas existentes* (fuera de él nada hay), luego todo lo abarca como *unidad superior* que comprende todas las perfecciones de las cosas, pues es lo más noble, en cuanto que es lo más amplio, lo más simple y lo más íntimo; pues, como señalamos, sobrepasa cualquier modo particular de existir y de conocer, puesto que *los precede a todos.* De aquí se sigue que *ningún ente se ha dado el ser a sí mismo;* es decir que ningún ente tiene su razón de ser en sí, sino en otro. Dicho de otra manera: todos los entes, en cuanto son actos, son causados y son causa. Para ellos ser causas consiste en participar a otros entes algo de su propio ser actual. Por esta razón, los efectos tienen necesariamente *una cierta semejanza* con sus causas. Así el ser establece *una comunidad real entre los seres diversos*, y aquí es donde interviene la analogía, ayudándonos a pensar más ampliamente la unidad de lo múltiple; es decir, sin extraviarnos en la incomunicación de la equivocidad y sin clausurarnos en el reduccionismo de la univocidad.

La analogía, el razonamiento analógico, nos permite pasar de lo conocido a lo desconocido, de la diversidad de los efectos manifiestos a su reunión en las causas que se nos ocultan.

La analogía pone en juego un proceso abstractivo —de universalización gradual y progresiva— que nos permite pasar de lo que se tiene (el fenómeno) a lo que no se tiene (la causa). Por eso no puede hacerse una universalización unívoca (normalizadora) que abarque indiferenciadamente a todos los entes, sino que tal conceptualización ha de llevarse a cabo de manera *matizada.*

La filosofía de la Modernidad, fascinada con el tipo de racionalidad de las ciencias particulares, condujo a la *univocidad de lo positivo* y a la negación de toda multiplicidad y variedad de significados.

Pero, como dice uno de los dibujos a los que Goya puso el nombre de «Caprichos»: *El sueño de la razón engendra monstruos.* Y es verdad. La razón sola, reconcentrada sobre sí misma, sin amplitud de horizontes de interpretación, hace cosas monstruosas. Fue algo muy propio de la modernidad el concebir la razón como *desligada* de otros aspectos (afectivos, éticos, etc.) del hombre. Se olvidó, por ejemplo, la noción de razón *recta* (recta ratio) de la ética medieval, la cual no era la razón sola, entendida como pura discursividad, sino la razón *vital... animada por algo más...* Ese «algo más» era nada menos que el deseo y la intención de *hacer el bien,* la conciencia de *obrar la verdad.*

Poco a poco, extraviada de la analogía, la razón fue encerrándose cada vez más en la mera formalidad de sus razonamientos, negando al hombre la posibilidad de un conocimiento verdadero más allá de los fenómenos.

El error moderno consistió en olvidar la amplitud del pensar. El error fue pretender vallar el pensamiento dentro de la forma de un tipo de razonamiento específico. El error consistió en reducir la Filosofía a la discursividad de un sucedáneo científico. Pero el pensamiento no es lo clauso, sino lo abierto...

El hombre, en la tradición cultural de Occidente, es más que un «calculador» que establece estándares uniformados, es un animal *que tiene logos.* No sólo gestiona entes particulares para procurarse lo que necesita, sino que tiene la necesidad de hallar *la relación profunda* de los seres siempre diversos. Necesita abrirse a la infinita y eterna amplitud del ser, ir al fundamento de los entes y desde allí orientarse para devenir hacia la meta.

Desde lo acontecido en la Modernidad y en nuestra situación actual, podemos observar que el futuro de Occidente será: o un gran barco de potentes motores, pero a la deriva, que va sin ruta a ningún puerto, o un barco a vela que sigue su marcha hacia un puerto vislumbrado más allá del horizonte, con un animal *pensante* en el timón.

2. El racionalismo de Descartes.

René Descartes (1595-1650), filósofo y matemático francés, señala la transición definitiva del mundo medieval al mundo moderno.

Sobre el pensamiento de este filósofo escribió Étienne Gilson en su libro *La unidad de la experiencia filosófica*:

> «El Renacimiento cayó, por fin, en el escepticismo. Pero el hombre no es por naturaleza un *animal dudoso;* cuando su propia locura le condena a vivir en la incertidumbre respecto de los más altos y más vitales de todos los problemas, puede aguantar durante cierto tiempo, mas pronto recordará que los problemas están todavía allí pidiendo solución. De ordinario, surge entonces un joven héroe que decide que hay que rehacerlo todo de arriba abajo, como **Descartes**.
>
> Eventualmente, *puede inaugurar su propio experimento con el mismo desatino que había dado lugar al escepticismo y a su propia lucha por librarse de él*, como es el caso de Descartes. De este modo se repetirá el mismo viejo ciclo hasta que los filósofos quieran, por fin, aprender de la experiencia cuál es la verdadera naturaleza de la Filosofía».

2.a.- La búsqueda de claridad y distinción.

La filosofía de Descartes fue una tarea intelectual encaminada a escapar del escepticismo de Montaigne. En efecto, la sabiduría puramente *negativa* de Michel de Montaigne no podía ser una sabiduría completa, pero era el primer paso para lograrla.

El primer paso es *dudar*. Pero Descartes sabía bien que no se puede vivir en la duda. En consecuencia, la verdadera sabiduría debe ser *positiva;* es decir, no constituida por lo que no se sabe, sino fundada en la plenitud de lo que se conoce. El problema era encontrar un tipo de conocimiento capaz de resistir al escepticismo; esto es, hallar un conocimiento que otorgue una certeza firme...

Descartes sufrió profundamente el hecho de la pluralidad y diversidad de los sistemas filosóficos. Sentía molestia ante el hecho de que los filósofos no hubieran logrado ponerse de acuerdo a lo largo de los siglos.

> «Nada diré sobre la filosofía, sino que, viendo que ha sido cultivada por los ingenios más relevantes que han existido desde hace siglos y que, sin embargo, nada hay en ella que no sea aún objeto de disputa y, por lo tanto, dudoso, no tenía yo la presunción para esperar alcanzar en ella algo mejor que los otros. Considerando, además, cuán diversas opiniones pueden darse referentes a una misma materia, defendidas por gentes doctas, si bien sólo una de ellas puede ser verdadera, estimaba casi como falso todo lo que no era más que verosímil».

(*Discurso del método*, I parte, AT VI 8)

Descartes no podía soportarlo. Para él, el conocimiento ha de ser absolutamente seguro o ha de ser abandonado por insuficiente. Le queda entonces en claro que toda la filosofía de los siglos anteriores no parece haber conducido a nada. Ante ello, decide asumir él mismo la tarea de terminar definitivamente con las disputas. Más concretamente: asume el compromiso intelectual de darse a la labor de lograr, de una vez por todas, fundar el conocimiento sobre bases cuya firmeza se mantenga más allá de toda duda. Ahora bien, como la Filosofía no ha hecho más que fracasar recurrentemente, decide hacer dos cosas:

1) No renovar el pensamiento de los filósofos antiguos, ya que hay tantas dudas sobre la verdad de sus escritos como la hay sobre la filosofía de los escolásticos.

2) Tomar precauciones para evitar la repetición de tales fracasos.

¿A qué conclusión lo llevan estas consideraciones? Pues lo convencen radicalmente de que *debe empezar totalmente de nuevo,* como si nadie hubiese filosofado nunca antes de él. En otras palabras: Descartes asume su trabajo intelectual con profunda tensión heroica.

Se ha de señalar que la radicalidad de su actitud crítica frente al pasado no significa que lo haya obviado completamente. Por el contrario, Descartes considera que ese pasado encierra al menos una enseñanza muy importante: *para no caer en el error debemos ser muy críticos de nosotros mismos.*

Pensada hondamente, esta actitud no lo condujo sin más a construir una nueva teoría prescindiendo de toda la filosofía anterior, sino que principalmente lo condujo a la ***duda metódica.***

La duda *metódica* no significa dudar simplemente, como mero ejercicio cómodo o ingenioso. Tampoco es un mero negativismo, como la duda destructiva y estéril de un escéptico sistemático. Para Descartes la duda es *el método...*

En efecto, Descartes señala que uno no puede conformarse con conocimientos más o menos probables, sino que se ha de procurar alcanzar un conocimiento completamente *cierto;* es decir, una verdad tan firme que esté *más allá de toda posible duda.* Descartes quiere llegar a estar «absolutamente seguro» de la verdad de sus conocimientos. En tal sentido, se resiste a aceptar lo dudoso, lo dubitable, lo sospechoso de error.

Para lograrlo, la manera más segura que encuentra es *comenzar dudando...* Emplear la duda ***para ver si hay algo capaz de resistirla,*** en eso consiste el denominado método cartesiano.

En otras palabras:

1) La duda ha de emplearse como camino, como *método* para llegar a la verdad, y no para quedarse anclado en ella como los escépticos.

> «Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, *y empezar de nuevo, desde los fundamentos,* si quería establecer algo *firme y constante* en las ciencias».

(*Meditaciones metafísicas.* Meditación I, AT IX, 13)

2) La duda ha de ser *universal,* porque habrá que aplicarla a todo sin excepción, sin excluir nada. Hasta tanto no se llegue al punto en el que resulte imposible seguir dudando, se ha de aplicar la duda.

> «Estamos apartados del conocimiento de la verdad por numerosos prejuicios de los que creo que no podremos liberarnos de otro modo más que empeñándonos, una vez en la vida, en dudar de todas aquellas cosas en las que hallemos una sospecha, aun mínima, de incertidumbre».
>
> (*Los principios de la filosofía*. I parte, 1. AT VIII, 5)

> «En cuanto a la universalidad de la duda, ello no significa que a mis opiniones vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo a todo el edificio, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansan todas mis opiniones antiguas».
>
> (*Meditaciones metafísicas.* Meditación I, AT IX, 14)

3) La duda ha de ser *hiperbólica;* es decir, debe ser llevada hasta su último extremo, forzada al máximo, aun cuando pueda parecer exagerada. Tal es, por ejemplo, su famoso argumento del «genio maligno»:

> «Supondré (...) que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme».
>
> (*Meditaciones metafísicas.* Meditación I, AT IX, 17)

Puede jugarse con la imaginación y plantear la posibilidad al menos remota y exagerada de que exista un malicioso y poderoso genio, muy perverso, que nos haya hecho de tal forma que siempre nos equivoquemos. Descartes no está diciendo que tal genio exista, sino que está tratando de forzar el argumento para llevar la duda a alcanzar su punto máximo.

> «No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno], y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo».
>
> (*Discurso del método*, IV, AT VI 32)

En su afán de alcanzar un conocimiento completamente indudable y cierto, Descartes observa que en el momento mismo en el cual la duda llega a su punto más extremo, surge un conocimiento absolutamente cierto:

«Por eso advertí que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era *necesario* que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ***'yo pienso, luego soy'*** [cogito, ergo sum], era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulos, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando».

(*Discurso del método*, IV, AT VI 32)

«...habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: *'yo soy, yo existo',* es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu».

(*Meditaciones metafísicas.* Meditación II, AT IX, 19)

El **cogito** no es, entonces, un conocimiento discursivo o un silogismo abreviado, sino un conocimiento *intuitivo;* es decir, inmediato, directo, y no surgido de una premisa mayor de la cual se lo deduzca. Por ello Descartes prefirió formular su principio de otra manera: «pienso, soy», o simplemente «soy, existo», mostrando así de un modo más patente la identidad entre el pensar y el ser.

Ahora bien, con el *cogito* Descartes encuentra un conocimiento que considera indudable y verdadero, y a partir del cual puede establecer el *criterio* de verdad; es decir, la característica que le permita reconocer a cualquier conocimiento que sea verdadero sin ninguna duda:

«Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: 'yo pienso, luego soy', no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo *muy claramente* que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta *regla general:* que las cosas que concebimos muy ***clara y distintamente*** son todas verdaderas».

(*Discurso del método*, IV, AT VI 33)

Un conocimiento es ***claro*** cuando está presente y manifiesto a un espíritu atento; esto es: cuando se muestra directa e inmediatamente. Por ejemplo:

en el momento en que tengo hambre, ese hambre es algo claro; sin embargo, cuando el hambre desaparezca y solo tenga de él un vago recuerdo, su conocimiento será *oscuro.*

Un conocimiento es ***distinto*** cuando en lo que se de algo no hay nada que no le pertenezca a ese algo. Lo contrario sería un conocimiento *confuso.* Por ejemplo: decir que «un triángulo es una figura de tres lados», es algo bien distinguido, pero decir nada más que es «una figura» puede provocar que se lo confunda con otras figuras, como con el cuadrado o con cualquiera otra que no sea triángulo.

Entonces, sabremos que una proposición cualquiera (una afirmación o una negación) es verdadera, cuando sea *clara y distinta* o, en una palabra, cuando sea ***evidente.***

Pero, ¿cuándo es evidente?

Para responderlo es preciso detenernos resumidamente en las reglas del método cartesiano. En la segunda parte del «Discurso del método», Descartes enuncia **cuatro reglas** que condensan todo su método para llegar a alcanzar un auténtico conocimiento:

a) Primera regla: ***de la evidencia.***

> «No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la *precipitación* [o el apurar la conclusión] y la *prevención* [o el prejuicio que nos viene de la tradición], y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda».

(*Discurso del método*, II, AT VI 18)

b) Segunda regla: ***del análisis.***

> «Dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas *partes* fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución».

(*Discurso del método*, II, AT VI 18)

c) Tercera regla: ***de la síntesis.***

> «Conducir *ordenadamente* mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente».
>
> (*Discurso del método*, II, AT VI 18-19)

d) Cuarta regla: ***de la enumeración.***

> «Hacer en todo unos *recuentos* tan integrales y unas *revisiones* tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada».
>
> (*Discurso del método*, II, AT VI 19)

2.b.- El matematicismo cartesiano.

Descartes estudió en el colegio jesuítico de La Flèche (1606-1614). Huérfano de madre, ingresó al colegio como pupilo, a los diez años de edad. En La Flèche compartió clases con los hijos de la alta burguesía, tanto francesa como del resto de Europa. Algunos de sus compañeros incluso hasta tenían sirvientes propios que habían llevado a vivir con ellos en el colegio.

Siendo La Flèche un colegio jesuita, era probable que los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola tuvieran un alto impacto en René. De hecho, varios años más tarde, Descartes escribiría las *Meditaciones Metafísicas* en un formato muy parecido al de los Ejercicios de San Ignacio.

René en su juventud era un muchacho muy enfermo. Sufría de tuberculosis, y su estado de salud no le auguraba una larga vida. Sin embargo, una vez entrando a la adultez, sus malestares fueron desapareciendo. Pero de igual manera Descartes tuvo que permanecer bajo un estado delicado de salud durante toda su estadía en el colegio.

El rector de La Flèche, el padre Charlet, tenía una relación familiar con Descartes: siempre le brindó ayuda y lo dejó utilizar los mejores aposentos del internado en atención a su débil estado de salud. De ese modo tuvo la tranquilidad y el tiempo suficiente para poder meditar y leer cuanto libro encontrara sobre todo tipo de materias.

El colegio de La Flèche —que él mismo valoraba como uno de los mejores de Europa— sus profesores le habían prometido desde el principio que iba

a recibir *todo el conocimiento útil para la vida.* Sin embargo, la educación recibida fue para él una decepción, ya que no podía distinguir claramente entre lo verdadero y lo falso. Cuando culminó el colegio tenía el mismo sentimiento general de desilusión que había experimentado Montaigne, pero, a diferencia de Michel, René no se desesperó. En La Flèche ya había hallado algo que luego le resultaría muy útil...

Los jesuitas dictaban una clase diaria de **Matemática** durante el segundo de los tres años de Filosofía. Por otra parte, en todos los colegios jesuíticos de la época, la gran autoridad en Matemática era el ***Padre Cristóbal Clavius*** (1537-1612), reconocido como «el Euclides moderno», artífice del calendario gregoriano y líder indiscutible de la astronomía de los jesuitas.

René encontró en la lectura de este sacerdote no sólo una exposición de las más modernas teorías de Álgebra y Geometría, sino también un buen resumen de los resultados que habían obtenido los griegos por medio del método analítico. Sin embargo, como bien señala Étienne Gilson, Descartes heredó de Clavius algo todavía mucho más valioso que las bases del conocimiento matemático: *heredó el espíritu mismo del saber matemático.*

Escribió Clavius en 1611, en la introducción de sus Obras matemáticas completas:

> «Las disciplinas matemáticas demuestran y justifican con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y expulsan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Difícilmente puede decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda incierto y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones, tantas son las opiniones y tan discutidos sus juicios. Dejando a un lado otros filósofos, ya la variedad de sectas de los peripatéticos [o aristotélicos] basta para probarlos. Nacidas todas ellas de Aristóteles, como las diversas ramas de un tronco común, pugnan entre sí y a veces con el mismo Aristóteles, su fuente común, de tal modo que es completamente imposible saber lo que fue Aristóteles más tarde y si su filosofía se refería a palabras o a cosas. Tal es la razón de que, entre sus intérpretes, algunos prefieran seguir a los griegos, y otros se inclinen por los latinos o por los árabes o por los nominalistas o por los llamados realistas y, sin embargo, todos se precien de ser peripatéticos [o aristotélicos]. Supongo que cualquiera comprende qué distinto de esto son las demostraciones matemáticas. Los teoremas de Euclides —y lo mismo los de los demás matemáticos— son hoy día tan exacta y puramente verdaderos, tan seguros en sus resultados, tan firmes y sólidos en sus demostraciones, como lo eran ya en las escuelas hace muchos siglos...

> Están las disciplinas matemáticas dedicadas con tal exclusividad al amor y al cultivo de la verdad que nada es admitido en ellas de falso o de meramente probable siquiera...
>
> No hay duda de que a las Matemáticas corresponde el primer lugar entre las ciencias».

Esto no es todavía filosofía cartesiana.

Clavius no pensaba decir nada más que lo estrictamente dicho. Pero resultaba muy sugestivo para el joven Descartes. En efecto, en su búsqueda de un conocimiento indubitable, necesario y universal, acabó encontrándose con las Matemáticas como modelo e ideal de *todo* conocimiento.

He ahí el error:

a) Clavius sencillamente afirmó que las disciplinas particulares Matemáticas son la primera *entre las ciencias.*

b) Pero Descartes fue más allá: dedujo que *el conocimiento matemático es el único digno de tal nombre.* En consecuencia, la nueva exigencia del saber es exigencia matemática...

Lo lamentable del caso es que aquí vuelve a hacerse presente en la historia de la Filosofía un filósofo que, desde una decisión o exigencia inicial inadecuada, construye un sistema filosófico en el que *todo está perfectamente justificado, menos el principio mismo.*

Dicho de otro modo: ¿estamos seguros de que «todo lo que es» *pueda y deba ser* susceptible de interpretarse matemáticamente? La respuesta no puede ser más que arbitraria. Es un hecho el que Descartes apostó por la afirmativa, pero esa apuesta no es más que un juego en el que si se pierde la primera mano se pierde toda la partida.

En definitiva, la filosofía de Descartes es un temerario experimento, basado en la pretensión de explicar toda la realidad según el modelo de la evidencia matemática. La justificación de su actitud no es de suyo racional, sino que más bien hay que buscarla en su cansancio ante el escepticismo de la época.

Toda la filosofía de Descartes está contenida en esta decisión inicial: *creer que todo puede ser probado matemáticamente.*

Precisamente, el *matematicismo* es el espíritu más esencial de la filosofía cartesiana.

Es más, se puede afirmar que la exigencia matemática cartesiana señala la «instancia fundamental» de toda la ciencia moderna.

Y aún más: la Matemática se transforma así en el modelo de todo saber cierto; es decir que se convierte en la base del pensar en general.

Ahora bien, *la Matemática es un producto del pensamiento humano independiente de la experiencia...* El interés personal de Descartes por la Matemática se debía precisamente a su carácter formal; es decir, «la certeza de sus demostraciones y la evidencia de sus razonamientos», y no tanto a sus *aplicaciones* en el mundo de las artes y del trabajo. De hecho, cuando salió de La Flèche (1612) y después de haber obtenido el título de bachiller y de licenciado en Derecho por la facultad de Poitiers (1616), se fue a Holanda a los veintidós años de edad, y allí se interesó por las aplicaciones de las matemáticas a la física y no a la ingeniería.

En 1618 conoció a un joven holandés llamado Isaac Beeckman, también aficionado como él a los problemas físicos y matemáticos. El trato con Beeckman fue un factor importante en la evolución intelectual de Descartes. Sus reflexiones se fueron centrando en resolver problemas físicos por medio de demostraciones matemáticas, lo cual condujo sus pensamientos hacia problemas *puramente teóricos.* Las cuestiones fisico-matemáticas comenzaron a ganar terreno en su mente y finalmente cayó en la cuenta de que era posible encontrar un método general aplicable a cualquier clase de problemas.

En Holanda sirvió como soldado en el ejército.

En 1619 se dirigió a Alemania, donde se enroló como oficial voluntario en las filas del duque de Baviera. Encontró allí muchos soldados, pero no encontró batallas. Entonces, como en el ejército no tenía mucho que hacer, pasó el invierno en el alojamiento de una desconocida aldea alemana donde pudo entregarse a sus propios pensamientos, en pleno ocio y sin las distracciones de la vida social.

A los veintitrés años de edad, en la noche del 10 de noviembre de 1619, en el curso de un sueño de tres partes sucesivas, René Descartes experimentó una suerte de «revelación de su vocación», que lo condujo a la elaboración de su método.

Se embriagó con el vino del entusiasmo...

Consideró a su sueño como una comunicación completamente sobrenatural.

Jacques Maritain, en su obra *El sueño de Descartes* nos lo relata:

> «Primeramente, Descartes sueña que un viento tempestuoso lo arremolina en la calle, mientras él se esfuerza, manteniéndose apenas de pie, en llegar a la Iglesia del Colegio de La Flèche para rezar sus oraciones; en el instante mismo en que se da vuelta para saludar a un hombre a quien había visto pasar de largo, el viento lo arrastra violentamente contra la Iglesia; luego alguien, en el centro del patio del colegio, dice que un conocido tiene algo —un melón— para entregarle...
>
> Al despertar, Descartes se apena por lo soñado, da media vuelta a su derecha y pide a Dios protección contra el mal efecto de su sueño.
>
> Luego, quedándose dormido nuevamente, tiene otro sueño que lo llena de terror; se despierta por una explosión semejante a la que acompaña a un relámpago y ve miles de chispas en su habitación.
>
> En el tercer y último sueño, ve sobre su mesa un diccionario y un *Corpus poetarum*, abierto en un pasaje de Ausonius: *quod vitae sectabor iter?* (¿Qué sendero seguirás en la vida?). Cierto desconocido le pasa un trozo de verso: sus ojos se detienen sobre las palabras *Est et non*.
>
> ...Descartes decide, mientras duerme, que se trata de un sueño y lo interpreta».

Maritain, citando a Baillet, continúa:

> «Deducimos que diccionario significa 'todas las diversas ciencias agrupadas', y que el *Corpus poetarum* 'marca particularmente y de manera muy clara, la Filosofía y la Sabiduría ligadas entre sí'. Las palabras *Est et non,* que son el 'Sí y No de Pitágoras', representan 'la Verdad y la Falsedad de las conquistas humanas y ciencias seculares'; la sección que comienza con *Quod vitae sectabor?* 'marca el buen consejo de una persona sabia o puede ser hasta teología moral'. En cuanto al viento que apura [al autor] hacia la iglesia del Colegio, es un genio maléfico que (...) 'trata de arrojarle por fuerza al sitio que era su designio ir voluntariamente' (...) El melón es el amor de esa soledad que Descartes se reprocha por haberla buscado hasta entonces por razones puramente humanas. (...) Finalmente, el relámpago es 'el Espíritu de la Verdad que desciende y toma posesión de él'.
>
> (...) Descartes tomó los dos primeros sueños como una advertencia por su vida pasada; el último, como una revelación del futuro».

Maritain señala que, innegablemente, ha sido muy molesto hallar en el origen de la filosofía moderna un «episodio» de estas características. Los detractores de Descartes no dudaron en utilizar su sueño para ridiculizarlo. De hecho, el asunto es cuanto menos desconcertante. Otros autores han procurado reducir todo a un agotamiento del esfuerzo mental. Escribió Baillet:

> «Se cansó a sí mismo a tal extremo, que su cerebro se recalentó y cayó en una especie de rapto, obrando de tal modo sobre su espíritu ya agotado que se tornó predispuesto a recibir sueños y visiones».

Otro, Charles Adam, con tono resignado y desinteresado, anunció:

> «...un desbordamiento repentino o un ataque de misticismo [es quizás necesario para elevar a los filósofos] fuera y encima de ellos mismos [y para guiarlos a] una nueva visión de la verdad».

Sin embargo, algunos autores opinan que no parece plausible el considerar que una alteración psicológica proveniente del excesivo esfuerzo intelectual, sea el mejor modo de elevar el rendimiento intelectual hasta el punto de obtener «una nueva visión de la verdad».

Maritain señala que el estado en el que se halló Descartes sería más fácilmente explicado si se admite la hipótesis histórica de que, durante su aislamiento en el invierno de 1619-1620, el filósofo se inició en la *hermandad de los Rosacruces* (relacionada con la Masonería) y que participó de su misteriosa y esotérica atmósfera intelectual. El objetivo de esa hermética hermandad —similar al de la Masonería— era «la reforma general del mundo, no en religión, ni en gobierno o en moral, sino únicamente en las ciencias»; lo cual sobreexcitó la curiosidad de Descartes. Cualesquiera que hayan sido las relaciones entre Descartes y los Rosacruces, lo que interesa principalmente es su descubrimiento de aquella noche...

Durante su solitario invierno, descubrió lo que hoy se denomina *geometría analítica* y, además, se dio cuenta de que acababa de hacer un descubrimiento de esos que hacen época. Pero esa noche tuvo la sensación de algo más grande; a saber: que al haber logrado combinar la Geometría con el Álgebra, no sólo había comprobado la identificación de dos ciencias que hasta entonces se consideraban distintas, sino que comprendió que él mismo estaba transitando un camino capaz de llevarlo a afirmar *que todas las ciencias son la misma.*

Esa fue la cumbre de su ilusión.

Comprobó que su método universal para solucionar toda clase de problemas, sería la gran obra intelectual de su vida. Consideró haber hallado que *todas las ciencias son una.* En consecuencia, *todos los problemas iban a ser solucionados por el mismo método, en cuanto que o eran matemáticos o podían ser tratados matemáticamente.*

Por último, su sueño le había otorgado la convicción de que una restauración del conocimiento humano de tal envergadura, dado que todas las ciencias están conectadas en una sola, debía ser obra de un solo hombre. Y que el hombre con la vocación para llevar a cabo semejante tarea era él.

Sintió que su sueño era una confirmación de su extraordinaria y sobrenatural misión en el mundo. Estaba interiormente persuadido de que Dios le había encomendado la tarea de llevar el conocimiento humano a la cima de sus posibilidades.

Su sueño más bien fue un delirio que hizo degenerar a la Matemática en *matematicismo.*

El conocimiento verdadero es necesario.

Sólo el conocimiento matemático es necesario.

Luego...

todo conocimiento *tiene que ser* matemático.

Desde esa noche Descartes tenía ante sus ojos el plan completo de su vida. ¿Cómo llevarlo a cabo? Primeramente debería ensayar su método durante cierto tiempo en gran número de materias diversas, luego *habría de construir el cuerpo total de las ciencias,* de manera que quedase completo antes de su muerte.

Puso manos a la obra, de inmediato.

Renunció a la vida militar, viajó por Alemania y por los Países Bajos y regresó a Francia en 1622, para vender sus posesiones y asegurarse así una vida independiente; pasó una temporada en Italia (1623-1625) y se afincó luego en París, donde se relacionó con la mayoría de científicos de la época. En 1628 decidió instalarse en los Países Bajos, lugar que consideró más favorable para cumplir los objetivos filosóficos y científicos que se había fijado, y residió allí hasta 1649.

Los cinco primeros años los dedicó principalmente a elaborar su propio sistema del mundo y su concepción del hombre y del cuerpo humano, que estaba a punto de completar en 1633 cuando, al tener noticia de la condena de Galileo, renunció a la publicación de su obra, que tendría lugar póstumamente.

En 1637 apareció su famoso *Discurso del método*, presentado como prólogo a tres ensayos científicos.

Pronto su filosofía empezó a ser conocida y comenzó a hacerse famoso, lo cual le acarreó amenazas de persecución religiosa por parte de algunas autoridades académicas y eclesiásticas, tanto en los Países Bajos como en Francia. En 1649 aceptó la invitación de la reina Cristina de Suecia y se desplazó a Estocolmo, donde murió cinco meses después de su llegada a consecuencia de una neumonía.

El sueño de Descartes era lograr *una nueva visión mental del mundo* basada en la «matemática universal» (matemathesis universalis).

Para extender la certeza matemática a todas las ciencias, tuvo que lesionar a la Matemática misma. En vano sus amigos trataron de hacerle notar que había muchos problemas que su método no podía resolver. Ni los oyó. Él buscaba *el* Método...

La geometría analítica la había descubierto sustituyendo las líneas y figuras geométricas por signos algebraicos. Pero los signos algebraicos —como señala Gilson— no siempre sirven en Física, menos todavía en Medicina, en Biología o en Ética, y nunca sirven en Metafísica. Por eso Descartes se vio obligado a transformar la Matemática y *conservar sólo lo que podría aplicarse a todos los problemas posibles*... En tal sentido, creyó que debía *eliminar de la Matemática la cantidad,* pues sólo así podría ampliar su método matemático a problemas en los que no interviene la cantidad. O sea que del razonamiento matemático solamente debían quedar:

a) Cuando se trate de elementos materiales:

El orden y la medida.

b) Cuando se trate de elementos no materiales:

Sólo el orden.

Dos observaciones al respecto:

1) Aristóteles y los escolásticos habían definido a cada ciencia como una rama distinta del conocimiento, cuyo método está determinado por la naturaleza de su propio objeto de estudio. Así, entonces, no resulta admisible reducir todas las ciencias a la Matemática, pues lo que es más que simple cantidad no puede estudiarse como si fuera sólo eso.

Lo que se puede hacer es expresar los hechos en valores cuantitativos, pero no se puede ir más allá de eso. Por ejemplo, las estadísticas cumplen un papel importante en las ciencias morales y sociales, pero esas ciencias no pueden reducirse a lo cuantitativo simplemente.

2) Si se le quita la cantidad a la Matemática, se le quita su objeto propio. En consecuencia, se la convierte en una ciencia *sobre las relaciones de orden* entre objetos posibles. Pero eso ya no es Matemática, sino Lógica.

La Matemática se ocupa propiamente de las relaciones lógicas de orden *que tienen aplicación a la cantidad posible o real,* y la evidencia de las conclusiones matemáticas se debe a la extremada simplicidad de su objeto. El método matemático es completamente general, pero no se lo puede extender sin diferenciación a toda clase de objetos.

En efecto, *las mismas leyes de orden abstracto que, aplicadas a la cantidad, producen conclusiones exactas, no traen por resultado más que generalizaciones arbitrarias cuando se las aplica a objetos más complejos que la cantidad.*

Sin embargo, Descartes consideró que si la más evidente de todas las ciencias es *la más abstracta,* pues entonces él debería hacer que todas las ciencias fueran tan abstractas como la Matemática para que así resultaran todas igual de evidentes.

Esto es un error.

Descartes olvidó que abstraer no es tanto prescindir de algo, cuanto apoderarse de algo y que por eso las abstracciones son conocimiento. Luego, las nociones abstractas sólo se pueden aplicar con validez a lo que los objetos de estudio poseen de realidad. Lo demás es pura arbitrariedad. Pero Descartes, para lograr que todos los objetos de conocimiento fuesen lo más similares posible a los de las matemáticas, redujo su número a tres: *el pensamiento, la extensión y Dios.*

¡Matemática universal!

Con Descartes se configura el paradigma de la ciencia moderna.

¿Cuál es el rasgo esencial de dicho paradigma?

Se suele decir que la ciencia moderna se distingue de la antigua (que parte de los hechos) y de la medieval (que parte de los conceptos generales y especulativos), porque en la modernidad lo decisivo es *el experimento.* Pero el experimento también estuvo presente tanto en la época antigua como en la medieval.

Lo decisivo de la Modernidad, entonces, es *el modo* en que los hechos son comprendidos y los conceptos aplicados; es decir, ***el modo en que se proyecta el experimento para determinar conceptualmente los hechos.***

Tampoco se debe señalar que la ciencia moderna se caracterizó por el cálculo y la medida; pues ya la concepción pitagórica de la realidad estaba constituida por el número. El problema, entonces, radica también aquí en el *modo* y en el *sentido* de los cálculos y mediciones.

Según Heidegger, la ciencia moderna no se caracteriza por ser ciencia de los hechos, ni ciencia experimental, ni ciencia de la medición, sino porque la nueva exigencia del saber en general es ***exigencia matemática.*** Así, el «lenguaje matemático» se eleva a *modelo de todo saber cierto.*

Al respecto, se ha de distinguir con Heidegger entre *la* Matemática y *lo* matemático, asumiendo que *la Matemática sólo es una determinada configuración de lo matemático.*

Etimológicamente, en griego, un «matema» (tá mathémata) significa: *lo que se puede aprender* o *la cosa aprendida* y, en consecuencia, lo que se puede *enseñar* (mathésis).

Lo matemático es lo que de las cosas *ya conocemos.* Heidegger pone un ejemplo:

> «Vemos tres sillas y decimos: *son* tres. Lo que *es* 'tres' no nos lo dicen las sillas (...) Podemos contar solamente tres cosas como tres, si conocemos ya el tres. Por lo tanto, cuando concebimos el número tres como tal, sólo tomamos conocimiento explícito de algo que de alguna manera *ya poseemos.* Este tomar conocimiento es el verdadero aprender. El número es algo *aprendible* en sentido real, un *matema;* es decir, algo matemático. Por lo tanto, 'lo matemático' es aquella posición fundamental en la cual nos proponemos las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas, y de-

> ben ser dadas. Por eso lo matemático es el *presupuesto básico* del saber de las cosas».
>
> (*La pregunta por la cosa*)

Ese era el sentido de la inscripción que Platón puso en la entrada de su Academia:

> «Nadie que no haya comprendido lo matemático debe entrar aquí».

En suma, «la Matemática» designa una disciplina particular, mientras que «lo matemático» designa *el presupuesto básico del saber.* Así, lo matemático constituye y especifica a la ciencia moderna en cuanto es el proceso que abre un ámbito o dominio del ente en el que se muestran las cosas; esto es, en el que se manifiestan los hechos.

Lo dicho significa que la realidad sólo es tal como se muestra en el ámbito del proyecto matemático. Pero, siendo la matemática un producto del pensamiento humano independiente de la experiencia, ¿cómo puede ser que se adecúe tan admirablemente a los objetos de la realidad empírica? y también: ¿cómo acceder desde lo matemático a los hechos?

Heidegger observa que sobre la base de lo matemático *la experiencia se transforma en experimento* en sentido moderno.

En otras palabras: ya no se trata de que *la medición numérica* sea una de las posibles lecturas del universo, sino de que la medición es ahora una exigencia tanto del modo como se piensan las relaciones entre los hechos, como de la regulación exacta y fiable de las condiciones de experimentación. Esto significa *la preeminencia del elemento racional o matemático,* relegando lo empírico a un papel secundario.

En sentido moderno, sólo sobre la base de lo matemático se determina la experiencia. Y Descartes es, sin duda, quien mejor ha captado lo matemático como rasgo fundamental del pensar de su época.

El método cartesiano se propone como *norma de todo pensar* (mathesis universalis); lo cual implica que todas las demás ciencias no son más que «partes de la Matemática».

En tal sentido, el rasgo esencial de la ciencia moderna es la determinación del ente como *mensurable* y sólo en ese sentido «experimentable».

El *modo de aproximación a las cosas* (el método) sólo garantiza la verdad de las cosas (la prueba) en tanto procede matemáticamente. Semejante esti-

ma del factor racional-matemático hace del *matematicismo* un ***platonismo.*** Descartes desaloja al aristotelismo de las posiciones que había ocupado durante tanto tiempo. En Descartes, la tradición platónica y su predominio de la Idea, vencen al ideal aristotélico de demostración y de certeza. Para el aristotelismo, el hombre tiene ideas porque piensa la realidad; mientras que para el platonismo se piensa la realidad en tanto que ya se tienen ideas.

La primera regla del *método* cartesiano —sobre la *evidencia*— establece que el ideal y la exigencia de *certeza* está vinculada al rigor lógico del modelo matemático.

Heidegger comenta:

> «...el procedimiento; esto es, el modo como estamos tras las cosas (métodos), *decide de antemano sobre lo que nos encontramos de verdadero en las cosas.* El método no es una indumentaria de la ciencia entre otras, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo llegar a serlo (...). Lo decisivo es la manera y el modo en que esta reflexión sobre lo matemático influenció la controversia con la metafísica tradicional (prima philosophia), y cómo a partir de esto se determinó el destino futuro y la figura de la filosofía moderna».

(*La pregunta por la cosa*)

La ***razón*** como principio del saber moderno, no es el eco del *logos* griego. Se equivocan también quienes piensan que cuando Descartes especifica lo humano por la razón (cogito), resuena allí el enunciado aristotélico según el cual el hombre es «un ser vivo que *tiene* logos» (animal racional). En efecto, el principio racional cartesiano no es *la* razón, sino el *yo* pienso...

El pensar ya no es —al modo aristotélico— el comulgar del logos que tiene el hombre con el logos que tienen las cosas. En Descartes el pensar parte de sí mismo... Es la ***autocerteza del yo*** lo que constituye el fundamento desde el cual se entiende la revolución cartesiana y el modo de pensar moderno. El hombre es transformado en *sujeto;* esto es, en el punto de referencia *subjetivo* de la verdad. Luego, sólo desde la preeminencia del sujeto las cosas se convierten en *objetos.*

En otras palabras: desde el «yo pienso» se configura la imagen moderna del mundo, definida por el *objetivar;* es decir, por el *re-presentar.*

El mundo moderno ya no es ni el mundo griego (logos dado en lo percibido) ni el mundo medieval (creado y revelado por el Logos eterno).

El mundo moderno, construido desde la reflexión sobre lo matemático, es un mundo mentalmente representado por el *principio normativo de todo saber:* el «yo pienso».

2.C.- El espiritualismo cartesiano.

Desde su sueño en 1619, Descartes se dedicó completamente a su proyecto de lograr una matemática universal. Consideraba a su proyecto «la cosa más importante de todo el mundo». Como René era un hombre que tomaba sus ideas muy en serio y que, además, sentía una absoluta devoción a la verdad, dedicó nueve años a prepararse para su obra. Durante ese tiempo estudió cuestiones particulares de Matemática y Física, sin prestar mayor atención a los problemas filosóficos. Recién en 1628 comenzó a poner las bases de su filosofía. Lo hizo tan rápido que su sistema filosófico estuvo completo en tres o cuatro meses.

Es cierto que Descartes era un genio, pero pudo terminarlo tan pronto principalmente porque había reducido la Filosofía a ser un mero capítulo de la Matemática. El matemático trata con ideas, las cuales pueden tratarse más rápidamente que los hechos concretos.

Como buen matemático, todo su problema consistía en saber *por cuál idea comenzar y en qué orden debía disponer la sucesión de ideas.* Tal era el cometido de sus reglas de la razón:

1) En primer lugar tenía que *dividir* cada problema en tantas partes como sea posible.

2) Luego, una vez que había dividido el problema, tenía que dirigir sus reflexiones *en el orden debido,* procediendo desde lo más sencillo hasta alcanzar poco a poco lo más complejo. Así, todo el problema queda reducido a un problema de orden.

Se pregunta Gilson: ¿cuál podía ser el primero de todos los problemas particulares para un hombre que sólo necesitaba de ideas para levantar el mundo? Naturalmente, decidir si se podía conocer algo con evidencia. Pero conocer «algo» no ya en el orden de la especulación abstracta, sino en el orden *real* de las cosas actualmente existentes. La forma de solucionar el problema era encontrando un *juicio de existencia* que pudiese resistir hasta las más extravagantes objeciones de los escépticos.

La primera evidencia que Descartes puso como cimiento inmutable de su filosofía fue el «cogito»: *pienso, luego existo.*

Varios siglos antes, San Agustín de Hipona había hallado una refutación decisiva del escepticismo. La razón dialoga con Agustín (*Soliloquios;* Libro II, cap. I):

> —Tú, que quieres conocerte a ti mismo, ¿sabes al menos que existes?
>
> —Sí, lo se.
>
> —¿Cómo lo sabes?
>
> —Eso no lo se.
>
> —¿Eres una cosa simple o compuesta?
>
> —No se.
>
> —¿Sabes si estás en movimiento o no?
>
> —No lo se.
>
> —Pero *¿sabes que piensas?*
>
> —Sí, eso lo se.
>
> —Entonces, sabes que cuanto menos eso es verdad.
>
> —Cierto.
>
> —Luego, *sabes que existes,* que vives y que piensas.

Y en otro texto San Agustín había dicho:

> «En primer lugar, para empezar por lo que es más evidente, te preguntaré si existes o no. En esto no puedes tener miedo de ser engañado, porque, si no existieses, no podrías ser engañado».
>
> (*Sobre el libre arbitrio*; Libro II, cap. III)

Y de nuevo:

> «Si me engaño, existo, porque *quien no existe no puede ser engañado;* así que del mismo hecho de que sea engañado se deduce que existo. ¿Cómo podría estar engañado al creer que existo, si es evidente que para estar engañado es preciso que exista?»

(*La ciudad de Dios;* Libro XI, cap. XXVI)

Descartes se ofendió cuando le citaron la autoridad de San Agustín en su favor. Se sintió insultado.

San Agustín, como Descartes, también utilizó estos argumentos para refutar al escepticismo, para probar la existencia de un alma espiritual y para demostrar la existencia de Dios, pero no llegó a las consecuencias a las que arribaría Descartes... quizás porque San Agustín comprendió claramente que tales consecuencias no existían.

Descartes, en cambio, no advirtió el peligro y se atrevió a ir más allá... Yo soy, pero ¿qué soy yo?

> «Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas se seguían muy evidente y ciertamente que yo era (...) conocí por ello *que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material.* De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo lo que es».

(*Discurso del método*, IV, AT VI 32-33)

En pocas palabras: yo se que existo porque se que estoy pensando; entonces, yo se que *soy una cosa que piensa* (res cogitans); es decir, ***soy una mente.***

Esto significa que tengo una idea *clara* de lo que soy, pero para tener una idea *distinta* es preciso que me haga cargo de *lo que una cosa pensante no es.* La idea de alma no implica nada que pertenezca al cuerpo, lo cual equivale a decir que *el alma es realmente distinta del cuerpo.* Entonces, así como el alma es sólo pensamiento (res cogitans), el cuerpo es *sólo extensión* (res extensa). En consecuencia, la Metafísica cartesiana es puro mentalismo y la Física cartesiana puro mecanicismo.

Ahora bien, si la cosa pensante es radicalmente distinta del cuerpo ¿dónde encuentra la mente sus ideas? Pues en sí misma y sólo ahí.

Al modo platónico, Descartes considera que la mente tiene una aptitud natural para captar en una intuición directa *las ideas* que representan esencias verdaderas, eternas e inmóviles.

Hay diversos tipos de ideas:

a) Las ideas *adventicias:* son aquellas que «parecen» venirnos del exterior, mediante los sentidos. Por ejemplo: lo dulce, lo áspero, lo verde, etc. Pero sabemos que tales ideas no nos vienen de los sentidos, porque ¿cómo podría una sustancia distinta recibir algo de otra sustancia distinta?

b) Las ideas *ficticias:* son las que nosotros mismos construimos a voluntad mediante la imaginación. Por ejemplo: la idea de pegaso, sirena o centauro.

c) Las ideas ***innatas:*** son aquellas que el alma trae consigo, con total independencia de la experiencia.

c.1.- Algunas de estas ideas innatas representan cosas o propiedades de cosas. Por ejemplo: la mente misma, Dios, el cuerpo como pura extensión, las figuras geométricas, etc.

c.2.- A otras de estas ideas innatas las denomina axiomas o verdades eternas, y son proposiciones como «el todo es mayor que la parte», «nada puede ser y no ser al mismo tiempo», «de la nada no resulta nada», etc.

Las ideas innatas son las más importantes para Descartes, pues:

1.- Con ellas trabaja propiamente la razón, en especial el conocimiento matemático.

2.- Ya establecidas, nos proporcionan un conocimiento evidente y absolutamente seguro.

Ahora bien, si se afirma que alma y cuerpo son cosas completamente *distintas* y que resulta contradictorio e imposible conocer mediante los sentidos; entonces: *¿qué es una sensación?* ¿Cómo son posibles las ideas adventicias?

Una sensación es una idea innata despertada en la mente *con ocasión de un cambio ocurrido en un cuerpo.* Esto significa que los cuerpos no son causa de nuestras ideas, sino meras ocasiones para que la mente las conciba.

La concepción cartesiana del hombre como una *incorpórea sustancia pensante* recorrió toda Europa y los grandes pensadores de la época la recibieron como inmediatamente evidente. Para Leibniz (Alemania), Malebranche (Francia) y Spinoza (Holanda), todas sus ideas eran innatas. Todos deducían la naturaleza humana de principios abstractos.

La pulcritud formal del matematicismo los había seducido a todos... o a casi todos, porque los ingleses, por ejemplo, consideraron a Descartes como un «soñador». Y también continuaron habiendo escépticos, así como profesores escolásticos en los colegios, que se opusieron a las opiniones de René.

Sin embargo, Descartes logró convencer a muchos destacados pensadores, entre los que se encontraban las mejores inteligencias de su tiempo.

Hacia fines del siglo XVII, el cartesianismo había llegado a ser como el nuevo «escolasticismo» de todos aquellos que se consideraban capaces de hacer época en Filosofía. Es más, le gente llegó a convencerse de que un hombre inteligente ya no podía ser escolástico... En suma, Descartes había logrado quitar del mundo intelectual a la escolástica. Había logrado sustituir el alma escolástica concebida durante siglos como *forma* del cuerpo, por una mente «desincorporada». Ahora el cuerpo se quedaba solo, sin mente: el cuerpo era una *mera máquina.*

Perdida la unidad del logos y partiendo de la disección de toda la realidad concreta en tantas cosas separadas como ideas distintas haya, la unidad sustancial del hombre se desintegró en dos realidades distintas: mente y cuerpo.

2.D.- El idealismo cartesiano.

Descartes sabía que él es una cosa que piensa. Pero de lo que en realidad estaba seguro es de ser *una cosa que duda.* Ahora bien, el que duda sabe

que no sabe perfectamente lo que desearía saber. Esto indica que, entonces, debe tener en su mente la idea de lo que debiera ser un conocimiento perfecto; es decir, la idea de perfección.

Es más, esta idea pone a Descartes frente a la idea de un ser perfecto. En efecto, un ser perfecto es uno en el que se halla toda la perfección concebible. Tal ser no puede ser otro más que ***Dios***.

¿Cuál es el origen, en nosotros, de tal idea?

Descartes ofrece dos pruebas de la existencia y veracidad de Dios:

1) Obviamente la idea de perfección necesita una causa, porque de la nada, nada viene. Si yo tengo esa idea, la misma ha de haber sido producida por alguien. Esa causa no puedo ser yo, porque yo soy algo que duda y, por consiguiente, soy imperfecto. Lo imperfecto no puede ser causa de lo perfecto, pues en ese caso habría falta de proporción entre la causa y el efecto.

No puede serlo tampoco ninguna de las cosas que existen fuera de la mente. Todo lo que conocemos es la existencia de nuestra propia mente; entonces, no estando seguros de la existencia de un mundo externo, ¿cómo podríamos utilizarlo para demostrar la existencia de Dios? Además, aun si supusiésemos la existencia del mundo material, el mismo no sería ni eterno, ni infinito en perfección. En consecuencia, el mundo material no podría ser tampoco la causa de la idea de perfección, porque el efecto no puede ser nunca mayor que la causa. Deberá ser una causa que contenga en sí tanta perfección como sus efectos.

Es preciso, entonces, que esa idea me la haya puesto alguien más perfecto que yo; es decir, Dios.

En suma: *la idea de Dios es idéntica con nuestra idea de perfección.*

Descartes señala que esta idea la tienen todos los hombres, independientemente de que crean o no en Dios. En efecto, todos los hombres estarían de acuerdo en que Dios, si existe, debe ser necesariamente una sustancia perfecta, infinita, eterna, omnisciente, todopoderosa y suprema.

2) Ahora bien, hasta aquí se que tengo la idea de un ente perfecto. Pero si ese ente es perfecto, no le debe faltar nada, y por lo tanto tiene que existir, pues si no existiese le faltaría la existencia y eso sería una imperfección.

Entonces, ya sea que lo queramos admitir o no, la existencia le pertenece a Dios con la misma necesidad con la que las propiedades geométricas pertenecen a las figuras geométricas.

En otras palabras: todo lo que es verdad de la idea de una cosa es verdad de la cosa misma; luego, si yo no puedo pensar a Dios sino como existente, de ahí se sigue que la existencia no le pertenece sólo a la idea de Dios, sino a Dios mismo.

Dios existe.

Aquí Descartes observó que la idea de Dios le había resultado mejor conocida que el mundo externo.

¿Qué es el mundo? ¿Qué es la materia?

En sí misma, como idea clara y distinta de la idea de mente, *la materia es pura extensión en el espacio según tres dimensiones.*

Pero el interrogante persiste: ¿hay un mundo?

Tenemos su imagen, y es por tanto muy probable que existan los cuerpos extensos, pero no tenemos todavía una demostración *racional* de su existencia. En tal sentido, el mundo no es aún evidente.

El problema era serio, porque Descartes había demostrado que la mente y la materia son dos sustancias completamente distintas. En consecuencia, ni la imaginación ni las sensaciones le alcanzaban para demostrar la existencia del mundo. Entonces, todo debía ser explicado desde Dios.

Si la materia y la mente se excluyen mutuamente y no tienen conexión, sólo de una tercera sustancia —Dios— debía proceder la fuerza que une la materia a la mente y la mente a la materia.

Aunque en realidad no es concebible acción alguna de un cuerpo sobre una mente, Descartes admitía que los cuerpos externos causaban inmediatamente nuestras sensaciones. Como estaba seguro de que tenía razón, decidió que si él pudiera estar equivocado en este punto, entonces Dios lo estaría engañando. Ahora bien, Dios es una sustancia pensante infinita y perfecta, en razón de lo cual, no puede engañarme. Pero no sólo que Dios —por ser un ente perfecto— no puede ser mentiroso, sino que es eminen-

temente veraz. De este modo, Dios es la absoluta *garantía* de la verdad del conocimiento evidente, claro y distinto.

Esto significa que sin la demostración de la existencia de Dios no podríamos tener ningún conocimiento cierto, fuera del conocimiento del *cogito.*

Si se observa bien, se advertirá que aquí hay un argumento circular:

a) Se demuestra la existencia de Dios mediante un argumento que vale en la medida en que es evidente.

b) Pero el conocimiento evidente sólo es verdadero porque Dios lo garantiza.

Descartes acababa de destruir la creencia natural en la existencia del mundo, y destruiría también la creencia natural en la causalidad física.

2.E.- La caída del cartesianismo.

¿Cómo debe pensarse la unión de lo corporal con lo incorpóreo? ¿Cómo puede suceder que una cosa incorpórea (o pensante) pueda experimentar sensaciones como, por ejemplo, el dolor? ¿Cómo lo corpóreo y lo incorpóreo pueden tener algo en común?

Una mente es una cosa-pensante y no una cosa que siente, pero Descartes observa que resulta imposible dudar de que *tenemos sensaciones.* Entonces, siendo tan radicalmente distinta de la materia, la mente se halla unida a ella *mediante la sensación,* pero esa afirmación hace necesaria la demostración de la existencia del mundo material al cual se une.

En efecto, no podemos dudar de que *advienen* a nosotros ideas de cosas sensibles. Ahora bien, si podemos recibir esas ideas «adventicias», referidas a nuestro cuerpo y al mundo exterior (sean verdaderas o no), hay que determinar si son sólo puras ideas o si corresponden a algo existente.

1) Estas ideas han de ser producidas por algo o alguien. Yo no puedo ser el causante de tales ideas, pues nada más las recibo pasivamente, incluso contra mi voluntad, como si me fueran impuestas desde afuera. En consecuencia, habrán de ser efecto de una sustancia diferente de mí. ¿Pero cuál?

Descartes tenía tres opciones para explicar la existencia de las sensaciones: la mente, la materia y Dios. La mente no podía ser (porque es radicalmente distinta e independiente de la materia) y la materia tampoco (porque no es seguro que los sentidos no nos engañen); entonces tenía que explicar todo desde Dios.

2) Descartes observa que se siente inclinado a creer que las ideas adventicias provienen de las mismas cosas corporales.

Para justificar racionalmente esta creencia se ha de pensar que esta inclinación natural ha de haber sido puesta en mí por Dios. Y se ha de recordar también que este Dios no sólo no puede engañarme, sino que, además, es eminentemente veraz. Pero si el mundo no existiese, Dios me estaría engañando. En consecuencia, se ha de concluir que existen cosas corporales.

¿Qué demuestra Descartes al probar la existencia de la materia? Pues que la materia es extensión en el espacio según tres dimensiones y *sólo* extensión. El *único* aspecto del mundo exterior a mi mente, que se me ofrece con claridad y distinción, es la extensión. Así es como se comprenderá la experiencia del mundo en sentido moderno; esto es: sobre la base de lo racional-matemático.

Aristóteles y sus seguidores medievales tenían una visión más unitaria del mundo, pues suponían en los cuerpos animados e inanimados la presencia de *naturalezas* o *formas* (hilemorfismo) que actuaban como *causas internas* de sus movimientos, nutrición, crecimiento, generación y sensaciones.

Para el cartesianismo, por el contrario:

a) Los cuerpos inanimados son *partículas extensas y variadas, ocupando lugares en el espacio.*

b) Los cuerpos vivientes de los animales son *meras máquinas.*

c) El cuerpo viviente de los hombres, cuando se lo considera como separado de la mente con la que está unido, es *pura máquina.*

Por este camino Descartes suministró el primer principio de una concepción puramente geométrica y mecánica del mundo físico.

Por otra parte, si la materia se identifica con la extensión, *no puede haber espacio vacío* en el mundo. En efecto, donde hay espacio hay extensión; es decir, materia. El mundo, entonces, está completamente lleno.

Por último, no es concebible una partícula tan pequeña que no pueda ser susceptible de división en partes todavía más pequeñas. En suma: no hay átomos. El cuerpo material es indefinidamente divisible.

En un mundo perfectamente lleno el movimiento sólo es posible *circularmente;* es decir: cada partícula ocupa el lugar que la anterior ha dejado vacío.

Esto significa para Descartes que Dios ha creado un mundo «lleno», *imprimiéndole una determinada cantidad de movimiento.* En tal sentido, todas las leyes de la Física se deducen con evidencia matemática. La observación y el experimento solamente nos aclaran cada punto de la sucesión y nos suministran nuevos hechos.

Por otra parte, Dios es inmutable porque es perfecto. Ello quiere decir que Dios conserva el mundo con la misma cantidad de movimiento que había en el primer día de la creación. En consecuencia, *los cuerpos se mueven tanto como fueron impulsados por Dios.* Pierden su movimiento cuando entran en contacto con un cuerpo más resistente, y comunican su movimiento a otros cuerpos más débiles en razón del impulso que liberan sobre él con su impacto.

Como pura idea geométrica, el movimiento se reduce a mero *cambio de lugar.* El movimiento sólo es *transporte...* Está en la cosa «movida» y no en la «motora».

En otras palabras: el movimiento *pasa a través de* los cuerpos, comunicándose de unos a otros, pero no está en ellos.

La magnitud de estas afirmaciones constituyó toda una revolución filosófica.

Para el mundo medieval expresado en Santo Tomás de Aquino, el orden físico se compone de «naturalezas»; es decir, *de principios activos que son causa de los movimientos.* Cada naturaleza o forma es una energía, un acto, una causa. Estas «energías» aristotélicas y tomistas no son una cantidad, sino una cualidad y no pueden ser sometidas al cálculo matemático. Precisamente este carácter no cuantificable era lo que le molestaba a Descartes, pues consideraba que si se admitiesen tales principios activos presentes en las cosas, quedaría en el mundo algo oscuro (no-claro) y confuso (no-distinto); es decir, un elemento permanente de ininteligibilidad o de duda.

Por eso decidió eliminar del mundo las formas, naturalezas y energías, reduciendo todo el mundo físico a pura extensión sujeta a una cantidad de movimiento siempre constante, causada por Dios.

El mundo de Descartes era un mundo lleno y cerrado. Clausurado por un Dios inmutable que conserva las cosas con la más estricta y escrupulosa regularidad. Tal mundo es una mera cosa-extensa que resulta completamente *disponible* para las modernas exigencias de racionalidad de la cosa-pensante. Pascal advirtió lo que en semejante planteo estaba ocurriendo:

> «No puedo perdonar a Descartes: él hubiera querido en toda su filosofía poder prescindir de Dios; pero ha sido totalmente complaciente con Dios para poder prescindir de Él. Tenía que hacerle dar el primer empujón para poner el mundo en movimiento; hecho esto, ya no lo necesitaba para nada».
>
> (*Pensamientos*, Nº 1001)

En efecto, el Dios cartesiano *hace todo,* pero interviene tan poco en el mundo que, en definitiva, la ciencia puede desenvolverse libremente, como si Dios no existiese.

El Dios de Santo Tomás de Aquino también era el creador de todo, pero las creaturas que mantenía en la existencia eran «naturalezas»; es decir, *causas activas.* Cada naturaleza actualmente existente es un poder original con capacidad suficiente para realizar su propia obra, en su propio orden causal.

No sucede así con Descartes: de su mundo han sido expulsadas todas las fuentes individuales de energía y no queda sino sólo la extensión y sus leyes. Para Descartes ya no hay «naturalezas» que devienen, sino una «Naturaleza» legalmente fijada por un Dios absolutamente despótico. Así, René le concedió a Dios *todo* en Metafísica, para dejarle *poco o nada* en Física.

Lo que siguió después fue que Descartes se propuso dar una explicación geométrica de todos los fenómenos, incluso de la vida... Pero la Geometría pura trata de la extensión y la Mecánica trata del movimiento; entonces, si el movimiento —que viene de fuera— no pertenece al orden geométrico, ¿cómo logró extender la Geometría a la Mecánica? Pues bien, habiendo reducido el movimiento a mero *transporte* de un lugar a otro, pasivamente padecido por los cuerpos, lo que quedó del movimiento no es más que *relaciones de lugar y de distancia;* es decir, relaciones geométricas. Sin embargo, todavía le quedaba por explicar el transporte mismo...

¿Quién transporta?

No puede hacerlo ninguna cosa-extensa, porque el movimiento como tal no pertenece a la extensión. La extensión implica *movilidad* (es móvil o movible), pero no *motilidad* (no es movente o motor). La extensión es pasiva, con lo cual la energía que produce el movimiento no puede estar en ella.

Entonces, quien transporta debe de ser Dios.

Comenta Étienne Gilson que, dado que la verdad es *una,* no puede ocurrir que de una mala Metafísica se siga una buena ciencia, y luego observa que, de hecho, cuando en 1687 el matemático, físico, astrónomo y filósofo inglés, Isaac Newton (1642-1727) publicó sus «Principios matemáticos de la filosofía natural», se vio con claridad que la física cartesiana estaba equivocada.

La física de Aristóteles había durado veinte siglos, mientras que la de Descartes solamente duró unos treinta años en Inglaterra y no mucho más de setenta en el resto de Europa. Hacia mediados del siglo XVIII, la física cartesiana era ya cosa del pasado.

Sin embargo, aunque quedaba en claro que la física cartesiana había sido un fracaso, su metafísica de la naturaleza había logrado imprimir un cambio decisivo en la Filosofía.

Otros filósofos —sus «sobrinos», como decía Descartes— recogerían los problemas planteados por «el tío» René...

3. El camino moderno.

Roger Vernaux señala que un buen problema es *un bien,* porque excita la reflexión y estimula el ingenio.

El problema del cartesianismo es el ***dualismo.***

1) Dualismo desde el punto de vista *metafísico:* Al definir el cuerpo y el alma como dos sustancias completas, distintas e incluso opuestas, Descartes deja planteada la dificultad de explicar su unión.

2) Dualismo desde el punto de vista *crítico:* La dificultad consiste en explicar la unión entre las ideas y las cosas. Las ideas son modos del pensamiento, y las cosas son modos de la extensión; luego, no hay nada en común entre ambos términos.

Entonces, ¿cómo pasamos de las ideas en nosotros a las cosas en sí? El problema parece insoluble en términos del cartesianismo y, en consecuencia, como las cosas no nos son dadas inmediatamente, pues entonces no podemos comparar nuestras ideas con las cosas, sino solamente nuestras ideas entre sí.

El problema de la unión del alma con el cuerpo y el problema de la relación del pensamiento con el ser —puntualiza Vernaux— serán los principales problemas abordados por las grandes filosofías salidas de Descartes.

3.a.- Pascal.

Blas Pascal (1623-1662) fue un filósofo, teólogo, matemático y físico genial. Fue un pensador sumamente *original.*

Aunque en su juventud admiró y respetó profundamente a Descartes; sin embargo, no se lo puede definir como un continuador del cartesianismo. Empero, tampoco perteneció a ninguna otra escuela filosófica de la época.

Un rasgo preeminente de su personalidad ha sido la extraordinaria originalidad que lo caracterizó siempre.

Lo que distingue a Pascal no es el resultado de sus pensamientos, sino su búsqueda... En efecto, sus trabajos no tienen la consistencia de otros autores, pero todas las materias a las que extendió el campo de su actividad han sido enriquecidas por la originalidad de sus planteamientos y por la profusa visión con la cual las abordó. Tal vez por eso mismo no pudo producir obras acabadas, minuciosamente desarrolladas. Un espíritu como el suyo tenía que saltar de aquí para allá, inquieto, en búsqueda permanente, abriendo nuevas vías de acercamiento a la realidad, pero no profundizando excesivamente en ellas. Esto no quiere decir que su trabajo haya sido superficial. Lo que intentamos decir es que Pascal fue el *prototipo del hombre moderno.*

Fue un pensador contradictorio, inconstante, permanentemente envuelto en una lucha con lo concreto y con lo abstracto, continuamente comprometido con lo particular y abocado irremediablemente a lo universal. Fue un hombre que vivió intensamente la tragedia que escinde al hombre de continuo: la lucha entre lo finito y lo infinito.

Los hombres nos sentimos abocados a lo infinito; pero, al mismo tiempo, nuestra limitación nos enseña la frontera. Somos finitud. Somos algo entre la nada y el infinito... Vivimos en una realidad que se llama mundo, pero al mismo tiempo nos vemos necesariamente empujados a trascenderla.

En definitiva, vivimos inmersos en la antinomia libertad-necesidad. Esa es nuestra realidad más íntima. Todos los hombres compartimos la misma contradicción, la misma duda, la misma inseguridad, el mismo doloroso desgarramiento y la misma sed de infinito y el mismo hambre de lo absoluto.

Su obra fue un desesperado intento por poner *orden* donde aparentemente no lo hay. Fue un extraordinario esfuerzo por asentar el puesto del hombre en el cosmos, para conjugar con ese cosmos el deambular cotidiano del hombre en la vida.

Pascal hizo varios descubrimientos importantes en el campo de la Matemática. En su juventud, reflexionando sobre su propia actividad como matemático, esbozó los rasgos principales de una filosofía de las matemáticas.

En su pequeño tratado inconcluso «Del espíritu geométrico», se mostró cartesiano al afirmar que la Geometría es la más perfecta de las ciencias. E incluso se mostró más racionalista que el mismo Descartes, al sostener que el conocimiento *ideal* consistiría en definir todos los términos y en demostrar todas las proposiciones. Sin embargo, pronto vio que ese ideal era irrealizable, pues la Geometría parte necesariamente de términos indefinibles y de proposiciones indemostrables que son objeto de la intuición.

A partir de sus observaciones geométricas, Pascal comenzó a distanciarse de Descartes. Y aumentó aún más la distancia al agregar al Método cartesiano el «arte de persuadir» (o de agradar) que, dirigido a la voluntad, resulta ser más útil y sutil que el «arte de convencer» (o de demostrar), que se dirige al entendimiento.

Ya más viejo y maduro, después de haber hecho otros descubrimientos en un campo más elevado que el de las ciencias, Pascal escribió una breve frase:

> «Descartes, *inútil e incierto*...»

(*Pensamientos*, Nº 887)

[Las citas siguen la numeración de Louis Lafuma]

Si con Descartes se dice que se abrió paso la filosofía moderna proveniente del Renacimiento, con Pascal se abrió paso una nueva dirección del espíritu, orientada hacia la conjugación del hombre y del mundo en el terreno ineludible de la *existencia.*

Pascal terminó rechazando abiertamente el cartesianismo. La de Descartes era una «filosofía del método», que sólo se acerca al hombre y al mundo de modo sistemático. Es un conocimiento que quiere ser objetivo y que acaba siendo distante y no comprometido. El cartesianismo corresponde a lo que Pascal denomina *espíritu de geómetra* —espirit geométrique— en contraposición al *espíritu de fineza o de delicadeza* —espirit de finesse— (Cfr. Pensamientos, Nº 512). Espíritu «fino» (delicado, sutil) es el de quien posee una mirada viva, penetrante e intuitiva; capaz de alcanzar la esencia misma de las cosas. Es un espíritu ya claramente contrapuesto a la mirada cartesiana. Es el espíritu de un hombre que se arroja directamente a la existencia, en el aquí y ahora, y con una profunda visión de la realidad en su dimensión más esencial. Esa dimensión esencial se alcanza en el abismo del corazón...

> «Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón».
>
> (*Pensamientos*, N° 110)

> «El espíritu tiene *su orden,* que procede por principio y demostración. El corazón tiene otro».
>
> [*Sobre los tres órdenes*; Cfr. N° 308]

El *corazón,* en Pascal, es una noción compleja. Su origen es bíblico. Designa al hombre interior, considerado globalmente, sin distinción de facultades y sin reducirse a ninguna en particular.

El conocimiento del corazón es intuitivo, no es discursivo como la razón. Sin embargo, razón y corazón no se oponen, sino que se complementan; pero, en definitiva, la razón debe someterse al corazón, porque...

> «El corazón tiene razones que la razón no entiende».
>
> (*Pensamientos*, N° 423)

Esto no significa que el corazón designe a *lo irracional.* Más bien el corazón responde a un sentimiento *vital* muy profundo. Más profundo que el orden de lo racional. El corazón pascaliano se funda principalmente en el *amor.* Es la captación intuitiva del todo. Es el «instinto de los principios». Pero, al mismo tiempo, el corazón hace posible el conocimiento de la razón, posibilitándolo vivencialmente.

Para Pascal el hombre es un ser pensante, pero no es un espíritu puro (res cogitans), sino un espíritu *encarnado* —existente— «embarcado» en el mundo... abismado y abierto al abismo.

> «*Caña pensante.* No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en el orden de mi pensamiento. No tendría ninguna ventaja en el hecho de poseer tierras. Por el espacio el universo me abarca y me absorbe como un punto: por el pensamiento, yo lo comprendo».
>
> (*Pensamientos*, N° 113; Cfr. N° 200)

Tan profundamente cala en la realidad el conocimiento del corazón, que alcanza a Dios...

> «Es el corazón el que siente a Dios y no la razón».
>
> (*Pensamientos*, Nº 424)

Sin embargo, para Pascal, por encima de la razón y del corazón, se encuentra la Fe.

La Fe en el Dios cristiano, en el Dios bíblico, en un Dios que vive estrechamente unido a su Pueblo, un Dios que sufre y se alegra con él, un Dios de rostro humano (Jesucristo), un Dios profundamente con-*movedor,* un Dios con el que necesariamente nos vemos implicados.

El hombre vive en un mundo impuesto que, a su vez, debe construir y delimitar:

> «Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo, *abismado* en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí, ahora y no en otro tiempo.
>
> ¿Quién me ha puesto aquí?
>
> ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este tiempo han sido destinados a mí?»
>
> (*Pensamientos*, Nº 68)

Cada hombre ha sido *embarcado* en un mundo que ya estaba en marcha. Pero también cada hombre experimenta un poder de decisión, un grado de libertad incuestionable; es decir, que en la conformación general del mundo, el hombre ha escogido una perspectiva sobre muchas otras posibles. Luego, desde esa perspectiva el hombre elige aquella acción que va a ejecutar entre otras varias acciones posibles.

El hombre es así una *paradoja:* es cierto que puede escoger, pero no es menos cierto que se ha visto *obligado a escoger.*

> «[Un hombre:] capaz de poco y de mucho, de todo y de nada. (...)
>
> Ni ángel ni bestia, sino hombre».
>
> (*Pensamientos*, Cfr. Nº 121 y 130)

Este hombre contradictorio viene a definirse por la grandeza y por la miseria.

Con Pascal el hombre cae de su pedestal, pero no se hunde...

> «Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujados de uno a otro extremo; cualquier término donde pensáramos adherirnos y afirmarnos, vacila y nos abandona, y, si le seguimos, escapa a nuestra captura, se nos escurre y huye, en una huida eterna; nada se detiene para nosotros».

El hombre ocupa un punto de equilibrio inestable entre la nada y el infinito...

> «¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos (...) igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito donde es absorbido».

Pero junto a su miseria, es una característica del hombre su apertura hacia el infinito...

> «...Ardemos en deseos de encontrar un asiento firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce al infinito».

Para Pascal, edificar esa torre es una tarea de primer orden. La condición paradójica del hombre *debe ser superada.* La «caña pensante» puede *trascender* el universo material y debe hacerlo.

En su miseria, el hombre es como una «nada» en medio del universo infinito. Al mismo tiempo, *en su grandeza,* es capaz de dominar todas las cosas por el pensamiento (Cfr. Pensamientos, N° 759); es decir, por la «lógica de la razón». Sin embargo, sus razonamientos llegan al límite de su propia posibilidad frente al misterio de la infinitud. Entonces, bajo el impulso de la «lógica del corazón», alcanza el hombre la convicción de que nada le es tan adecuado como la negación de sí misma. En efecto, los límites de la Razón son la razón de nuestros límites...

> «El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Es débil si no alcanza a conocer esto».
>
> (*Pensamientos*, Nº 188)

De ahí que el fundamento sobre el cual se ha de «edificar la torre que se alza al infinito» no es la Razón, sino Dios. Pero no el Dios geométricamente demostrado de Descartes, sino un Dios que es siempre «in-*demostrable*»; es decir, un Dios *escondido,* un Dios que se muestra y se oculta, que es luz y oscuridad... La limitación constitutiva que pesa sobre el hombre, le obliga a escoger a cada instante. Hace que su vida cotidiana, en cada acto, sea una interminable ***apuesta****...* El hombre, guiado por la Fe, tiene que apostar por la existencia de Dios.

El hombre accede a Dios unitariamente; es decir: por la Fe, mediante el camino del corazón y en vinculación recíproca con la razón.

> «...Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Somos, por consiguiente, incapaces de conocer ni lo que es, ni si es. Siendo esto así, ¿quién se atreverá a resolver la cuestión? (...) Dios existe o no existe; ¿de qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar ahí. (...) ***¿Qué apostáis?*** (...) No acuséis, pues, de falsedad a los que han hecho una elección, porque vosotros no sabéis nada de eso. (...) ...***es preciso apostar.*** *No es voluntario, estáis embarcados.* (...) ...*es necesario escoger* (...) Vuestra razón no resulta más perjudicada, puesto que hay que escoger necesariamente, lo uno y no lo otro. He aquí un punto resuelto. (...) Tengamos en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo, y si perdéis, no perdéis nada: apostad, pues, a que Él existe sin vacilar. (...) Todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre; y, sin embargo, arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. (...) ¿Qué podéis perder? (...) ¿Qué mal puede sucederos tomando este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, reconocido, bienhechor, amigo sincero, verdadero... (...) Yo os digo que ganaréis en esta vida, y que cada paso que deis en este camino, veréis de tal manera la certidumbre de la ganancia y la nada de lo que habéis arriesgado, que os daréis cuenta, al fin, que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, para la cual no habéis dado nada».
>
> (*Pensamientos*, Nº 418)

El argumento de la apuesta es uno de los textos de Pascal que más ha influido en la historia de la Filosofía como uno de los antecedentes más claros del existencialismo.

El punto de partida es la existencia concreta del hombre, y ello suponía una rebelión de cara al racionalismo de su época. La Edad de la Razón, en los siglos XVII y XVIII, despreciaba todo aquello que limitara las vastas pretensiones del conocer humano abstracto, total y absoluto. Con respecto a esta pretensión, el aporte de Pascal representa un formidable giro... Frente al razonamiento abstracto opone la existencia concreta, el *modo de estar* del hombre en el mundo. Su pensamiento parte del aceptar la naturaleza humana con todas sus limitaciones y también con todas sus capacidades.

Pascal llega al hombre a través de su existencia, con todo lo que ello significa, y no desde presupuestos teóricos. En este sentido, Pascal se opone diametralmente a Descartes. Mientras el cartesianismo descubre al hombre desde la razón (*cogito,* ergo sum), Pascal hace exactamente lo contrario (*sum,* ergo cogito), pues antepone la naturaleza humana al razonamiento abstracto, llegando así al hombre desde la existencia que le permite razonar y no al revés.

Para Pascal, la sola razón no basta y por momentos es incluso bastante poco razonable...

> «...Existen sin duda, leyes naturales, pero esta bella razón corrompida lo ha corrompido todo».
>
> (*Pensamientos*, N° 60)

> «...[Imaginación] Esta soberbia potencia enemiga de la razón, que se place en controlarla y dominarla... (...) Referiría casi todas las acciones de los hombres, las cuales casi no se bamboléan más que por sus sacudidas. Pues la razón se ha visto obligada a ceder y la más sabia toma como suyos aquellos principios que la imaginación de los hombres han introducido temerariamente en cada lugar. (...) Jamás la razón sobrepasa totalmente a la imaginación, pero lo contrario sucede a menudo».
>
> (*Pensamientos*, N° 44)

> «Los hombres confunden a menudo su imaginación con su corazón».
>
> (*Pensamientos*, N° 975)

> «Divertimiento. Cuando algunas veces me he puesto a considerar las diversas agitaciones de los hombres, y (...) de donde nacen tantas querellas, pasiones, empresas audaces y a menudo malas, etc., he dicho frecuentemente que *toda la desgracia de los hombres procede de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en una habitación.* (...) Pero cuando lo he pensado más de cerca [he encontrado que] *los hombres hacen consistir su único bien en estar divertidos, en no pensar en su condición* (...) Lo que se busca... es el ajetreo que nos impide pensar [en nuestra condición] y nos divierte. *Razón por la que se ama más la caza que la presa.* De ahí viene que los hombres amen tanto el ruido y el alboroto. (...) Su falta no está en que busquen la agitación (...), sino que el mal está en que la buscan como si la posesión de las cosas que buscan les fuera a hacer verdaderamente felices, y es en esto en lo que se tiene razón en *acusar su búsqueda de vanidad* (...) No buscan en eso más que una ocupación violenta e impetuosa que los aparte de pensar en sí. (...) *No saben que no es más que la caza, y no la presa, lo que ellos buscan* (...) No sienten la naturaleza insaciable de su codicia. (...) Tienen un secreto impulso que les lleva a buscar el divertimiento y la ocupación en lo exterior, el cual procede del resentimiento de sus continuas miserias. (...) Así transcurre la vida; se busca reposo combatiendo algunos obstáculos, y, si se les ha superado, el reposo deviene insoportable por el tedio que engendra. Es preciso salir de ello y mendigar el tumulto».
>
> (*Pensamientos*, N° 136)

> «...después de haberles preparado tantas tareas, si tienen algún tiempo de descanso, se les aconseja lo empleen en divertirse, y en jugar, y en estar siempre ocupados por entero. ¡Qué vacío y lleno de basura está el corazón del hombre!».
>
> (*Pensamientos*, N° 139)

Lo razonable sería que el hombre no se ocupara en huir de pensar profundamente en sí mismo, y que enfrentara el hecho de que la razón humana no puede responder por sí misma, porque es siempre superada por la infinita apertura que ella misma experimenta en su finitud.

> «...*el hombre supera infinitamente al hombre,* y sería inconcebible a él mismo sin el socorro de la fe. (...) ...no hay nada que repugne más a nuestra razón que el decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a aquellos que, estando tan alejados de este origen, parecen incapaces de participar en él. Esta corriente no sólo nos parece imposible, sino que nos parece incluso sumamente injusta (...) nada nos contraría

> más rudamente que esta doctrina. Y sin embargo, *sin este misterio* (...) *somos incomprensibles para nosotros mismos.* El nudo de nuestra condición se repliega y se retuerce dentro de este abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es inconcebible para el hombre».
>
> (*Pensamientos*, N° 131; Cfr. N° 695)

> «Todo lo que es incomprensible, no deja por ello de ser».
>
> (*Pensamientos*, N° 149)

Se planteó a sí mismo un claro objetivo...

> «Escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Descartes».
>
> (*Pensamientos*, N° 553)

> «...llamaba a la filosofía cartesiana: *la novela de la naturaleza,* comparable poco más o menos a la historia de Don Quijote».
>
> (Pensamientos, N° 1008)

En el curso de su propio trabajo científico, Pascal había llegado a la convicción de que la certeza de la razón humana (sobre todo en las ciencias naturales y en las matemáticas) no puede garantizar la seguridad del obrar humano, y que la guía segura para la vida no se puede tampoco tomar de un descubrimiento puramente filosófico o científico, sino de la Fe en Dios.

Como casi siempre ha ocurrido en la historia de la Filosofía, la reacción contra los idealismos viene del campo de la religión. Lo lamentable es que la reacción de la existencia contra los esencialismos (ser vs. conocer), suele acabar por convertirse en una reacción ***escéptica*** contra la Filosofía. Al respecto, Pascal tiene textos moderados, pero también tiene de los otros...

> «Nada hay más conforme a la razón que la desautorización de la razón»
>
> (*Pensamientos*, N° 182)

«Toda la filosofía no merece más de una hora de esfuerzo»

(*Pensamientos*, N° 84)

«Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar».

(*Pensamientos*, N° 513)

3.B.- La corriente racionalista.

a) En sentido general, se entiende por racionalismo la concepción filosófica fundamental de la antropología occidental, que ve en la mente el fundamento de toda relación del hombre con el mundo, considerando el pensamiento como *la actuación de esta relación básica* y el conocimiento conceptual como forma superior (aunque no única) del pensar humano.

Desde la Antigüedad y durante el Medioevo, se consideró que el conocimiento resulta conjuntamente de la virtud *activa* de la razón (nous, intellectus) y de la facultad *receptiva* de la sensibilidad (sensatio), por *mediación* del entendimiento (ratio), que forma los conceptos.

En resumen:

1.- El entendimiento es la *facultad intelectiva en su conjunto* (razón, inteligencia, juicio, penetración de lo real, pensamiento, etc.), contrapuesta a la facultad de percepción sensible.

2.- La razón es la *facultad cognoscitiva discursiva* (intelecto), referida siempre a un material sensiblemente dado; es decir, a un ente actualmente existente.

b) En sentido especial, el término «racionalismo» designa a *un movimiento intelectual* de la **ilustración**[3] durante los siglos XVII-XVIII.

---

3 **Ilustración.** En general, se entiende por ilustración el intento de someter los valores tradicionales a una prueba crítica, que apela a la autonomía de la razón. En tanto, esos valores no resisten la crítica, se procura sustituirlos por «ideas racionales», en las que se busca la norma para la práctica social. La ilustración tiene, pues, un carácter *emancipatorio.* En este sentido se pueden distinguir tres épocas occidentales de «ilustración»: la sofística griega, la «ilustración» de los siglos XVII-XVIII, y la actual.

En la ilustración de los siglos XVII y XVIII, este concepto no expresa una actitud mental homogénea: se prepara principalmente con un ***amplio racionalismo,*** que en vastos sectores es a la vez *empirismo* y finalmente *naturalismo;* en el caso extremo de la negación de la razón misma como facultad originaria de conocimiento, viene a ser *positivismo* o *materialismo* o *escepticismo;* en sentido religioso se manifiesta en forma de *deismo.* Dado

En primer lugar se caracteriza exteriormente por la circunstancia de que la *ratio* (razón) adquiere desde entonces el significado de la *suprema facultad intelectual,* quedando el entendimiento relegado a un plano inferior.

Al mismo tiempo, la razón *que piensa* es interpretada desde el entendimiento *que conoce,* por lo tanto, la Lógica es —en primera línea— *lógica de la razón.* Pensar *lógica y racionalmente* significa *conocer propiamente y con certeza;* es decir, a partir de unos principios desde los cuales deducir sin contradicción la estructura «racional» del mundo en su totalidad, mientras que el entendimiento sólo tiene la función de *poner la múltiple variedad sensible bajo el dominio del orden conocido anticipadamente* (exigencia matemática).

Ahora bien, para el racionalismo, el deducir sin contradicción y conocer con certeza sólo es posible a la razón humana porque ésta no sólo percibe las supremas verdades «dadas de antemano», sino *porque posee ya desde un principio ideas y conceptos congénitos o innatos* (ideae y notiones innatae), que han sido «infundidas» en el hombre. Este se cerciora de tal *mundo apriorístico* únicamente en cuanto la razón reflexiona sobre sí misma. Adquiere entonces certeza de dicho mundo en la conciencia de sí, y en el pensar que procede racionalmente halla imperturbablemente la verdad como «representación» de la realidad (Descartes, Spinoza, Leibniz).

Así la fundamentación del racionalismo moderno tuvo lugar por la entrada consciente del hombre en sí mismo como «sujeto» que *antecede* a todas las cosas particulares y está en la base de las mismas.

Una vez hecha problemática la idea medieval del mundo entre los siglos XIV y XVI, surgió la necesidad de diseñar un nuevo orden y de hallar un nuevo fundamento del mismo, el cual se encontró durante el siglo XVII en el *cogito*. Sin embargo, esta necesidad dio un vuelco, viniendo a convertirse en el presupuesto de la sistemática e ilimitada posibilidad de comprender racionalmente el mundo y, consiguientemente, de dominarlo racionalmente y de racionarlo. De ahí también la creencia en la idea de un progreso indefinido del esfuerzo humano, dado por la posibilidad de instalarse el hombre en el mundo sólo por sus propias fuerzas.

---

que la «ilustración» propende a influir socialmente, tiene un *marcado rasgo pedagógico* (teorético y práctico): la ilustración es siempre *ilustración del pueblo,* su medio es la propaganda literaria.

La ilustración, en cuanto reflexión sobre el fundamento y trasfondo de toda teoría y práctica, es propia de toda filosofia auténtica que, por cierto, debe llevar de la ilustración del entendimiento a la ilustración de la razón; es decir, *hacer entrar en razón a la razón misma.*

3.B.1.- SPINOZA.

Benito Epinosa o Baruch Spinoza (1632-1677) fue un filósofo judío heterodoxo, promotor del racionalismo.

Partiendo de Descartes y del neoplatonismo, profesó una filosofía ***panteísta***. El mundo no es más que el pensamiento de Dios, y en el fondo no tiene ninguna realidad.

Su ideal ético es la liberación del dominio de los afectos mediante la clara penetración en las leyes necesarias del ser, que deducía de la esencia divina con un método rigurosamente matemático (o geométrico). *El amor intelectual a Dios es al mismo tiempo para él el amor con que Dios se ama a sí mismo.* En un principio, Spinoza fue calificado como ateo y, más tarde, como panteísta.

Recordemos que en la tradición cartesiana no hay «naturalezas» —como las había en la tradición aristotélica—, sino sólo «Naturaleza». Spinoza advirtió que la existencia del mundo (res extensa) no es una *duración continuada* de sustancias permanentes, sino una *sucesión de existencias desconectadas e instantáneas,* cada una de las cuales no tiene otra causa que el poder creador de Dios. En tal sentido, según Spinoza *sólo hay una substancia,* que es por sí y se comprende por sí misma, es causa de sí misma, existe necesariamente y es infinita, en la que todo es y nada puede concebirse sin ella: *Dios.*

Para Aristóteles la sustancia no se halla en la línea de la causalidad, sino de la inherencia (existe *en* sí) admitiendo también que la sustancia exige causas que la produzcan y que la mantengan en la existencia (no existe *por* sí).

Pero para Spinoza la sustancia se concibe *sin referencia a ningún otro ser* (es *según* sí); lo cual equivale a decir que tiene en sí misma su propia razón de ser. En tal sentido, la única sustancia que existe es Dios. Además, como Spinoza no distingue entre diversos órdenes causales, Dios acaba siendo el único ser existente, que no puede producir otros seres como causas eficientes, pues en ese caso serían otras sustancias.

¿Qué puede conocer el hombre de esa realidad?

Los *atributos* de Dios. Un atributo es «aquello que el entendimiento concibe en una sustancia como constitutivo de su esencia». Siendo Dios un ser infinito, tiene infinidad de atributos; es decir que puede ser concebido de infinitas maneras.

Cada uno de los atributos divinos expresa a su manera la esencia infinita de Dios; de estos atributos el hombre sólo conoce dos: el pensamiento y la extensión.

Pensamiento y extensión, entonces, no son dos sustancias, sino dos atributos de una sola sustancia: la divina. De este modo, el *dualismo* de Descartes es superado por el *monismo* panteísta de Spinoza.

Si cada atributo es infinito y único como Dios mismo... ¿Qué son, entonces, los diversos seres?

Son *manifestaciones de Dios* bajo distintos aspectos... En efecto, los atributos revisten diferentes *modos.* Para Spinoza los «modos» son determinaciones finitas de la única sustancia, pero no son una realidad distinta de Dios. Cada atributo tiene una infinidad de modos finitos, y los modos son los que constituyen el mundo: el mundo material es el conjunto de los modos de la extensión divina; el mundo espiritual es el conjunto de los modos del pensamiento divino.

Dios es la «naturaleza naturalizante» (natura naturans) y el mundo es la «naturaleza naturalizada» (natura naturata). En este contexto sólo hay *necesidad;* es decir que no hay voluntad libre en Dios ni en el hombre (determinismo absoluto).

a) Dios ha producido necesariamente el mundo y en él Dios se explica, se explicita y se manifiesta. El mundo no podría ser distinto de como es, y Dios no puede ser distinto de como es. Sin embargo, Spinoza igualmente insistió en que Dios es «causa libre del mundo» solamente porque *no sufrió coacción externa* para causarlo, sino que actuó por la sola necesidad de su naturaleza divina. Pero esta libertad *a coactione,* no es propiamente libertad, sino pura y simple espontaneidad natural.

b) El hombre es un modo de la extensión divina, pero por su alma es un modo del pensamiento divino; es decir, que es la misma realidad expresada de dos modos distintos. Entre cuerpo y alma no hay unión ni interacción, sino identidad.

No siendo más que una parte del entendimiento infinito de Dios, el hombre desaparece como sujeto y, dado que reina en la conformación del mundo una estricta necesidad, desaparece también la libertad humana. ¿De dónde le viene al hombre el sentimiento de ser libre? Únicamente del mero hecho

de ser consciente de sus actos. La verdadera libertad del hombre es *necesidad comprendida...* Esta idea influirá posteriormente en Marx y en Hegel, y estaba en cierto modo presente en la filosofía estoica.

En otras palabras: cuando un hombre no conoce las leyes del universo *se cree libre,* pero en tal caso sólo es un juguete de los acontecimientos. En cambio, cuando comprende la necesidad universal sabe que no es libre, porque conoce la razón de los acontecimientos, de suerte que todo lo que le ocurre deriva de su propia razón, y esto *es libertad.*

Libertad, en suma, es «ausencia de coacción» en la aceptación de la necesidad.

3.B.2.- MALEBRANCHE.

El sacerdote Nicolás Malebranche (1638-1715), fue un autor de gran éxito. Su estilo literario es límpido y penetrado de calor humano. Sus escritos unían el rigor a la finura, con lo cual resultaba una lectura muy entusiasmante.

En la tentativa de unir el cartesianismo con el agustinismo y de demostrar la posibilidad de un conocimiento verdadero, vino a ser el principal representante del *ocasionalismo* y del *ontologismo.*

a) El ***ocasionalismo*** (del latín *occasio,* ocasión), es una doctrina filosófica surgida de la problemática cuerpo-alma planteada por Descartes. En el proceso de causa-efecto las cosas mismas no influyen unas en otras, sino que más bien son los instrumentos o las condiciones de la omnímoda acción divina. Malebranche termina por negar que los seres creados por Dios puedan ejecutar acción alguna. La materia y sus modificaciones son meras *ocasiones* para que Dios —único motor del mundo— nos de las sensaciones e ideas correspondientes.

La materia, entonces, es algo incognoscible que se esconde detrás de nuestras propias ideas y sensaciones. Así, nuestras propias «representaciones» agotan la realidad; fuera de ellas no hay nada.

El problema delicado aquí es el de la libertad. Malebranche no la niega, pero como niega toda actividad a las criaturas, el consentimiento de la voluntad no es un acto positivo, sino un «simple descanso», un pasivo dar consentimiento (un aceptar) el movimiento por el cual Dios nos atrae hacia sí.

Malebranche refiere toda la actividad a Dios. Ahora bien, como la acción sigue al ser, al suprimir la acción se corre el riesgo de suprimir el ser. Entonces: ¿existen las criaturas, si no obran? Y si se afirma que sólo Dios obra, ¿no se está afirmando que sólo Dios existe? En el ocasionalismo hay una inclinación hacia el panteísmo. Malebranche se negó rotundamente a ingresar al camino panteísta, incluso sentía desprecio por Spinoza. Sin embargo, su pensamiento está en inestable equilibrio: conduce lógicamente hacia Berkeley (idealismo) o hacia Spinoza (panteísmo). Malebranche, como sacerdote, se salva de ambas posiciones aceptando lo que la Fe cristiana enseña: la creación del mundo (contra el idealismo) y la trascendencia de Dios (contra el panteísmo).

Como se ve, otra vez es la Fe la que se invoca para resolver los problemas en los que se ha encerrado una Metafísica desastrosa.

b) El ***ontologismo*** es la doctrina, según la cual Dios, en cuanto *lo primero ontológico* (primum ontologicum), es también *lo primero conocido* (primum intellectum). Según el ontologismo —que identifica el ser simplemente y el ser absoluto— Dios es conocido mediante una idea intuitiva del entendimiento como el *arquetipo de todas las ideas* y precisamente *en* él, como luz natural de la razón, es conocido todo lo finito.

¿De dónde provienen nuestras ideas?

Para Malebranche:

1.- Nuestras ideas no son producidas por abstracción de lo sensible como decía Aristóteles, pues las cosas extensas no pueden actuar sobre nuestro espíritu.

2.- Las ideas tampoco son producidas por nosotros, pues el entendimiento es una facultad puramente pasiva.

3.- Las ideas no están inscritas en nuestra esencia, porque no somos creadores de realidades inteligibles.

4.- Las ideas no son producidas por Dios e inscritas por Él en nosotros desde un principio, porque esa es una hipótesis complicada y Dios obra por caminos sencillos. En consecuencia, no hay ideas innatas.

5.- Únicamente queda la posibilidad de *ver en Dios* las ideas. Las ideas son eternas y necesarias, por lo tanto no pueden tener su razón suficiente en el espíritu humano, sino que sólo se pueden fundar en Dios. Esta teoría afirma que se da *una visión natural de las esencias infinitas en Dios.* Por lo tanto, Dios es el primer objeto de la inteligencia humana.

Todo lo que conocemos, entonces, lo conocemos por mediación de Dios, o mejor dicho: *en Dios.* Nuestro conocimiento no se refiere a las cosas que existen en la realidad, sino a sus ideas en Dios. Conocemos así todo lo referente a las cosas, pero no las conocemos a ellas mismas.

Ahora bien, ¿cómo se podría demostrar la existencia del mundo si es algo que no puede percibirse ni demostrarse? Malebranche sostuvo que tal demostración es radicalmente imposible, pero sabemos que existe el Dios en quien vemos las ideas y, en consecuencia, debemos creer que lo que dice en la Biblia es verdadero.

Al respecto, señala Gilson que así como Descartes ha sido calificado de «soñador», se ha llamado comúnmente a Malebranche «visionario».

En el pensamiento católico del siglo XIX estuvo ampliamente propagado el ontologismo hasta su condenación por la Iglesia (principalmente en 1852 y 1861). La condenación del ontologismo se basaba sobre todo en el peligro de panteísmo.

3.b.3.- Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), fue una de las inteligencias más universales del siglo XVII y, como señala Vernaux, fue sin dudas el último hombre que ha podido abarcar con su mente toda la ciencia de su tiempo: diplomático, historiador, matemático, lógico, metafísico, apologista, moralista, físico y jurista. Fue un hombre flexible, conciliador, ingenioso, ágil, a la vez amplio y profundo. Algunos han dudado de que haya sido siempre sincero, pero en realidad sucedió que tenía una gran preocupación por adaptarse al público al cual se dirigía. Se esforzó por el allanamiento de los contrastes tanto en el campo religioso como en el político. Siendo personalmente protestante, aspiraba a la unión de las confesiones.

Independientemente de Newton desarrolló el cálculo diferencial y el integral.

En filosofía persiguió una síntesis del pensamiento medieval, teológico, y del moderno pensamiento mecanicista de las ciencias naturales.

La idea directriz del pensamiento de Leibniz es claramente cartesiana. Persigue, al igual que Descartes, la idea de una *matemática universal.*

El mérito especial del pensar filosófico de Leibniz está en la ***monadología.*** En ella trató de superar la posición filosófica de Descartes, del ocasionalismo y de Spinoza.

Leibniz concibe el mundo como un sistema de «fuerzas primigenias» (mónadas).

Mónada (del griego *monas,* unidad o *mono,* uno). Concepto de las *unidades últimas,* el cual, partiendo de la Antigüedad (Pitágoras, Platón, Demócrito, Epicuro, etc.), se transmite a través de la Edad Media (Nicolás de Cusa) y del Renacimiento (Giordano Bruno). En su «monadología», Leibniz señala que la extensión no puede ser la esencia de los cuerpos, pues es pura dispersión y multiplicidad, lo cual consiste en la mera yuxtaposición de las partes. Por tanto, la sola extensión no puede producir la unidad ni la cohesión de los cuerpos. Una sustancia es una *unidad de fuerza,* un «punto metafísico» o una **mónada,** inextensa y por lo tanto simple, indivisible, de naturaleza psíquica (pansiquismo).

La mónada, siendo *una fuerza,* es un *principio de actividad* en los cuerpos. Su tesis es inversamente opuesta a la de Descartes; es decir que al mecanicismo opone el *dinamismo.* Leibniz demostró, inmediatamente después de Descartes, que las leyes del impacto que éste había formulado eran científicamente erróneas, y que esto se debía precisamente a no haber tenido en cuenta la importancia de nociones como forma, fuerza y energía.

Las mónadas están escalonadas jerárquicamente y reflejan el mundo entero, cada una desde su propio ángulo (perspectividad). Cada mónada es un espejo viviente del universo. Una mónada es, a la vez, finita e infinita. Infinita, porque refleja el universo entero; finita, porque lo refleja desde un ángulo en particular. Sin embargo, *la relación de cada mónada con las demás,* debido a su simplicidad absoluta y a su incomunicación, no es de influjo recíproco, sino una *armonización* de unas con otras (armonía preestablecida) causada por el acto creador de Dios. Leibniz decía que Dios, en su perfecta sabiduría, había ordenado todas las cosas desde el principio de tal modo que a cada modificación en determinado cuerpo respondiese determinada modificación en la correspondiente alma.

Las *mónadas,* entonces, son substancias simples, independientes entre sí y absolutamente inaccesibles a influjos de fuera («sin ventanas»), que representan o reflejan el mundo cada una desde su propio punto de referencia.

El *grado de conciencia* de esas representaciones o reflejos, condiciona la diversidad de las mónadas que se nos manifiestan corporalmente: de los vegetales y animales y de las racionales. En la cumbre de esta jerarquía se halla la mónada divina. Por el hecho de que ésta, en la creación, adaptara el curso autónomo de las representaciones de cada mónada al entero acontecer mundano, cada una de ellas, pese a su hermetismo, es un «espejo vivo» del todo (armonía preestablecida).

El principio supremo de las «verdades de razón», «necesarias» o «lógicas» es el *principio de identidad o de contradicción.* Según este principio, Leibniz sostiene que el predicado está incluido en el sujeto; con lo cual, puede descubrirse el predicado por el simple análisis del sujeto. Aristóteles había observado que este principio es ley suprema del pensamiento (todo ente es idéntico a sí mismo; un ente no puede ser y no ser; lo que es, es). Pero, a diferencia de Aristóteles, Leibniz sostiene que este principio se aplica a todo pensamiento riguroso que se desarrolle como el pensamiento matemático, mediante una serie de ecuaciones. Así, matemáticamente, el principio de identidad asegura la calculabilidad plena, la coherencia interna del discurso, y eso es, en sí mismo, la evidencia suprema.

A las «verdades contingentes» o «verdades de hechos» se aplica, además, el *principio de razón suficiente,* formulado por primera vez por Leibniz. Según este principio, nada ocurre sin una razón suficiente; es decir, *determinante,* que permita explicar «a priori» por qué las cosas han sucedido de tal manera y no de otra. Este principio inventado por Leibniz es un postulado del racionalismo que lleva a la supresión de toda contingencia en el mundo y de toda libertad del hombre.

La teodicea de Leibniz es creyente y optimista: el mundo realmente existente es —absolutamente— *el mejor de los mundos posibles...* porque si Dios, siendo infinitamente bueno, sabio y poderoso, se decide a crear alguna cosa, sólo puede crear —necesariamente— el *mejor* de los mundos *posibles.* Lo contrario sería absurdo.

En el universo, lo que denominamos «el mal», está *compensado por la armonía del conjunto* según el control de una especie de «matemática divina».

Por atractiva que resulte la tesis de Leibniz, hay que señalar que si se afirma la *infinita* bondad y poder de Dios, se está afirmando que nada puede

agotar su bondad y su poder; en tal sentido, sea cual sea el mundo creado, no será nunca el mejor posible, pues Dios sigue siendo capaz de crear otro todavía mejor. De ello se sigue que Dios no sólo es libre frente a la alternativa: crear o no crear, sino también ante la alternativa: crear este mundo u otro. Lo único que es válido conservar del optimismo leibniziano es que el mundo es bueno, aun cuando no sea el mejor posible, y que con los elementos de que está formado resulta suficientemente organizado. Lo que no podemos explicar es por qué Dios eligió este mundo en vez de otro mejor... Al respecto, la posición de Leibniz es seductora precisamente porque disminuye el misterio todo lo posible y compensa el peso de la experiencia de dolor y malestar (o de infelicidad) en esta vida.

El contrapunto de Leibniz, fue el poeta romántico y místico alemán Johannes Scheffler, más conocido por su seudónimo: ***Angelus Silesius*** (1624-1677). Mientras para Leibniz «*nada es sin razón*», para Silesius «*la rosa es sin por qué, florece porque florece*». Lo que Silesius pretende señalar en esta imagen poética es que el acontecimiento de la rosa, su florecer, es totalmente libre e independiente de un sujeto que le de razón, que le designe un valor o una utilidad.

La razón y la representación son sólo *una* clase de pensamiento, pero no todo pensamiento es dominar y racionalizar. Silesius *contempla* la rosa, sin triunfo ni recompensa: *la deja ser...*

Silesius deja de ser sujeto frente a objetos, deja de diseccionar la realidad con el escarpelo de la razón, deja de fragmentar y discriminar para usufructuar. El logos poético de Silesius pretende ser una aproximación al pensar meditativo; esto es, al pensamiento que ha renunciado a toda intervención agresora sobre el mundo. Las cosas, como la rosa, no aparecen ya objetivadas de antemano, porque no aparecen dominadas por un sujeto cosificante; es decir que no aparecen como imagen de la razón, sino como *irrupción...* Aparecen irrumpiendo desde su mismo fundamento: emergen desde el abismo surgente de lo «in-fundado», desde *lo abierto* del Ser en su apertura hacia nosotros. En efecto, la rosa «florece porque florece», eclosiona... y no puede quedar restringida a los estrechos límites de nuestro «pensar maquinador».

Florece *porque* florece...

Dice Heidegger que la ciencia se esfuerza y lucha sin descanso por la ley, por el *por qué* y el *cómo;* pero él nos aconseja quedarnos en el *porque* y no preguntar *¿por qué?* El *porque* es irreductible a la representación que responde a un *¿por qué?,* es una gratuidad que se escurre de la usufructua-

ción. El fundamento entendido como *porque* es el fundamento abismático en el que se pierde toda pregunta por el «¿por qué?». El Ser al que pertenece esta abismalidad es el Ser indisponible, gratuito; un Ser que acontece emergiendo desde ese abismo, y que no es puesto por la razón ni por disposición del sujeto. En tal sentido, la violencia de la pregunta por el «¿por qué?», más bien debe desplegarse sobre la poderosa indicación del *porque.* Esto quiere decir que el silencio de la indicación en la palabra del Ser, debe triunfar sobre el ruido del principio de razón *suficiente...* De lo que se trata es de saber *dejar ser* o *dejar acontecer,* antes de *hacer* ser. Se trata de *recibir* la verdad que «es puesta al descubierto» en lo abierto de las cosas, antes que de *poner* un muro para producir el eco de nuestra razón.

3.c.- La corriente empirista.

El empirismo es una corriente de la «teoría del conocimiento» o «gnosceología», que sostiene que todo conocimiento se deriva inmediatamente de lo dado por la experiencia y, por consiguiente, *considera como no-real o por lo menos como no-cognoscible lo que no es experimentable.* Las principales derivaciones de la concepción empirista, son: *positivismo, naturalismo, agnosticismo*.

El empirismo se convierte fácilmente en *sensualismo,* según el cual sólo se obtiene conocimiento por la experiencia de los sentidos externos, y por ese camino llega al *materialismo.*

Contra el empirismo se puede objetar que *decide anticipadamente* (acorde a la exigencia de lo matemático) lo que ha de significar experiencia y dato real, y que esta anticipación no es experiencia en sentido empírico, sino que de suyo tiene que basarse en un presupuesto anterior a toda experiencia.

En efecto, el hombre no sólo tiene experiencia (externa) de las percepciones sensibles, sino que también tiene experiencia (interna) de sus estados anímicos y de las realidades superiores que capta intelectualmente.

Es *demasiado estrecho* el reconocerle al hombre sólo la experiencia sensible y la psicológica; sobre todo porque de la experiencia *plena* forma parte, además de la presencia de algo «dado», su *inserción en un campo de significado* que se ha comprendido previamente... Por ejemplo: un músico no experimenta la audición de una pieza musical igual que un desentendido del tema; pues, aunque ambos *oigan* el mismo sonido, no lo *escuchan* igual. De hecho, no todo se experimenta de la misma manera que lo real sensible,

con lo cual, el concepto de experiencia no es unívoco, sino analógico. La experiencia dependiente de la percepción sensible siempre es acompañada por una clase de experiencia «no sensible» que ha sido alcanzada previamente. Esto quiere decir que la experiencia sólo tiene sentido en relación a una hipótesis, o más ampliamente, a una idea.

En cualquier caso, la idea de «experiencia» tiene siempre el sentido de *presentización* de «lo dado en la realidad».

Esa presentización, tiene su origen o punto de apoyo *en la realidad que nos es revelada en la experiencia,* y a partir de ahí el intelecto humano puede pasar del fenómeno al fundamento, elevándose a un orden *real* del ser más allá de lo empíricamente experimentable.

El extremo opuesto al empirismo es el *racionalismo,* que cifra todo conocimiento en el puro razonar. El empirismo, fundado en la Modernidad por Bacon y Hobbes, fue desarrollado por filósofos como Locke y Hume.

3.c.1.- Bacon.

Francisco Bacon (1561-1626) —político y filósofo inglés—, proyecta, frente a la ciencia aristotélica y escolástica, una nueva idea del saber y de la organización de todas las ciencias.

Su obra principal es el *Novum organon scientiarum* (1620). En él sostiene que la finalidad de la ciencia no es la de conocer la naturaleza, sino la de dominarla. La ciencia, entonces, es *dominio de la naturaleza al servicio del hombre.* La única finalidad legítima de la ciencia es la de «dotar la vida humana de inventos y de nuevas riquezas».

Sin embargo, su concepción fundamental de la naturaleza depende todavía de la concepción filosófica de la naturaleza en la Antigüedad. Por eso, no se domina la naturaleza sino *obedeciéndola;* en tal sentido, la ciencia debe buscar las causas para disponer de los efectos.

Bacon hace de la experiencia el fundamento de la ciencia. La esperanza del progreso científico está en la ***inducción.***

La inducción es un razonamiento que va de lo particular a lo general. Su punto de partida no está en la abstracción, sino en los hechos singulares y concretos. No parte de la ley universal, sino que pretende llegar a ella. Entonces, según Bacon: Primero hay que recoger la mayor cantidad posible de hechos y hacer experimentos. Luego hay que elegir; es decir que se han

de anotar los hechos «privilegiados», a saber: hechos llamativos, limítrofes, irregulares, cruciales, etc. Finalmente, la inducción consistirá en extraer de los hechos una «forma». La forma es el principio de actividad de los agentes físicos; es la esencia íntima de cada cosa; es la ley de las acciones. Pero la forma de la que Bacon habla no es de orden metafísico, sino observable; es decir, una *determinada organización de la materia.*

La inducción Baconiana difiere de la inducción aristotélica. En Aristóteles la inducción consiste en descubrir positivamente la presencia de lo universal en lo particular temporal. En Bacon la inducción procede por eliminación hasta lograr encontrar las formas o leyes como residuo; es decir, *lo que queda* una vez que se han eliminado las circunstancias accidentales.

Las reglas de la inducción baconiana no han sido ellas mismas fecundas para el progreso de las ciencias experimentales. De hecho, no se registran en la historia de las ciencias descubrimientos debidos específicamente a su método. Sin embargo, su mayor aporte consistió en haber ayudado a crear en su tiempo una atmósfera favorable al desarrollo de las ciencias experimentales.

3.c.2.- Hobbes.

El filósofo y matemático inglés Tomás Hobbes (1588-1679), cultivó una filosofía ***empirista nominalista,*** para la que el pensar es un *operar con nombres.*

Hobbes concibió el razonamiento como un tipo de cálculo matemático. Razonar es como hacer una cuenta, «no es nada más que sumar o restar» (computatio). Sólo que en filosofía no se manejan números, sino nombres.

Por otra parte, consideró que la filosofía tiene por objeto de sus razonamientos a los cuerpos extensos, y que no debe ocuparse de los seres incorpóreos. ¿Por qué no debe ocuparse de lo que no es corpóreo? Porque donde no hay lugar para la composición o la división, no hay lugar para el razonamiento.

Ahora bien, si todo lo cognoscible se reduce exclusivamente a lo corpóreo, la explicación del mundo sólo es posible por el más riguroso *mecanicismo materialista*.

Su doctrina política ejerció un gran influjo en la concepción moderna de la sociedad y del Estado.

En el *estado de naturaleza* reina la «guerra de todos contra todos», situación a la que pone término el *contrato* del Estado (esta idea será recogida por Rousseau). En el «contrato social» los individuos renuncian a todas sus libertades en pugna y, con vistas a la protección común, transfieren todo el poder al Estado, el cual sólo surge por el hecho de que todos se someten al «Leviatán». La imagen de este monstruo bíblico (Job 40,25-32; 41) es adecuada, porque el Estado concebido por Hobbes es un monstruo que domina calculada y despóticamente a los hombres.

3.c.3.- Locke.

John Locke (1632-1704), fue el líder de la ilustración inglesa y el principal representante del ***empirismo.***

Se dedicó a la Medicina y fue más bien la casualidad la que lo llevó a ocuparse de cuestiones filosóficas.

Locke es cartesiano, pero —contrariamente a Descartes— *niega las ideas innatas:* el espíritu humano es como una «hoja en blanco»; todas nuestras ideas son adquiridas. Hace entonces derivar todo conocimiento exclusivamente de la experiencia:

a) Las ideas *simples* provienen de dos fuentes: la experiencia interna (reflexión) y la externa (sensación).

1.a.- Las sensaciones nos dan idea de las cualidades de los cuerpos.

2.a.- Las reflexiones nos dan idea de las operaciones psicológicas.

A todas estas ideas las llama «simples» porque el análisis psicológico no puede ir más allá de ellas. Son meros datos inmediatos que se reciben pasivamente.

b) Las ideas *complejas* son construidas a partir de lo experimentado, pues la sensación y la reflexión son las únicas raíces de las que se originan todas nuestras ideas.

Las ideas complejas se reducen a tres:

1.b.- Combinar: reunir varias ideas en una sola.

2.b.- Comparar: establecer relaciones entre las ideas.

2.c.- Separar: aislar una idea de las que existen junto con ellas, lo cual es abstraer.

La *demostración* consiste en descubrir la conveniencia entre dos ideas gracias a ideas intermediarias.

Hasta aquí Locke ha seguido a Descartes, pero se separa de él al conceder cierta evidencia a la sensación.

Locke no era matemático ni geómetra y por ello no cayó en la tentación de deducir la naturaleza humana de algún principio abstracto. Como médico que era, defendía un método de observación y descripción, que se ocupa de hechos particulares.

3.c.4.- Berkeley.

El Obispo anglicano George Berkeley (1684-1753) fundó el ***idealismo subjetivo:*** los seres espirituales individuales son lo propiamente real; lo que se llama «materia» o «sustancia corpórea» no es más que una idea abstracta.

La naturaleza, como ámbito de lo sensible corpóreo, *sólo es real en tanto que representada;* es decir que todas las cualidades sensibles son subjetivas. Las ideas agotan la realidad.

En resumen, la argumentación de Berkeley se reduce a lo siguiente: pensar que un cuerpo existe sin ser pensado es una contradicción. Decir que esta hoja de papel existe, es lo mismo que decir: la veo, la percibo.

Según Berkeley, los únicos objetos inmediatamente presentes al espíritu son las propias ideas. Las ideas sólo pueden existir en el sujeto que las percibe. Pero la causa de una idea no puede ser otra idea, pues las ideas son de suyo inactivas. Las ideas son, pues, producidas en mí por otro espíritu. Sin embargo, como las ideas constituyen lo que llamamos Naturaleza, es necesario concluir que la causa de estas ideas es el autor mismo de la Naturaleza. Por tanto, *el mundo sensible es creado constantemente por Dios en nuestro espíritu...*

Dios, en cuanto ser supremo espiritual, causa mediante su representación los seres espirituales individuales y sus representaciones de la naturaleza.

3.c.5.- Hume.

El filósofo e historiador escocés David Hume (1711-1776), fue uno de los filósofos más destacados de la ilustración inglesa, defensor de un ***empirismo radical*** y cofundador del ***positivismo*** y del ***psicologismo.***

Deseaba alcanzar la gloria en el terreno filosófico y literario, pero el éxito y la notoriedad no le resultaron cosa fácil. Su extenso *Tratado de la Naturaleza Humana* no le dio la fama que esperaba conquistar. Los tres volúmenes del Tratado no tuvieron ningún éxito. Amargamente Hume se reprochó a sí mismo el haberse apurado en publicar un libro difícil, denso y mal compuesto.

Hume era gordo y amante de la buena comida. Su estilo era penetrante, crítico y afilado. A partir de 1740 empezó a escribir una serie de ensayos cortos y mordaces en los que divulgó las ideas de su Tratado sobre toda clase de temas. Estos ensayos le dieron el éxito mundano que deseaba.

Según Hume, el pensamiento humano carece de toda espontaneidad. Critica al innatismo y sostiene que las ideas no son sino «percepciones» sentidas menos vivamente, son por tanto de origen totalmente *a posteriori.* Las relaciones entre las ideas son simples asociaciones. Así, por ejemplo, la teoría de la causalidad surge de una «experiencia repetida».

La experiencia no nos muestra jamás la causalidad de una cosa sobre otra. Cuando vemos a una bola de billar chocar contra otra. ¿Qué vemos? Sencillamente vemos una bola que corre y que entra en contacto con otra; la primera se detiene y la segunda se pone en movimiento. No se ve la transmisión del movimiento de una a la otra, sino sólo la sucesión de ambos movimientos. No captamos la influencia, sino sólo el acontecimiento; es decir, *el hecho.*

Por consiguiente, el principio de causalidad no es más que *una asociación de impresiones sucesivas.* Esta asociación crea la ilusión de la necesidad, porque es psicológicamente determinante para el espíritu, y es determinante porque es *habitual.*

Según Hume no se puede considerar ya la causalidad como la afección de una cosa por otra o por el poder divino, sino como el paso *en nuestra mente* de una mente que llamamos causa a otra que llamamos efecto.

En otras palabras: en realidad no hay «conexión necesaria» entre los fenómenos, solamente hay «conjunción constante». Nada garantiza que el futuro deba ser idéntico al pasado. La anticipación del porvenir, la previsión de los fenómenos, siempre es sólo probable. En suma, nada autoriza a las ciencias a formular leyes necesarias y universales.

¿Qué podemos, entonces, conocer?

Hume sostiene que *sólo podemos conocer nuestras propias impresiones.*

Su postura fue *escéptica* hasta un punto en el que también el concepto de substancia, la idea de Dios y las ideas morales resultaron disgregadas por la crítica psicológica de Hume.

El alma es sólo un «haz» de representaciones.

> «Cuando penetro del modo más íntimo en lo que llamo mi yo, caigo siempre sobre alguna que otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de oscuridad, de amor o de odio. Nunca puedo aprehenderme a mí mismo sin una percepción, y no puedo observar jamás otra cosa que la percepción».

> «[El alma es] un haz o una colección de diferentes percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que están en un flujo o movimiento perpetuo».

El escepticismo fue el principio del cartesianismo y el escepticismo era su fin...

Entre el escepticismo de Michel de Montaigne y el de David Hume, hubo un enorme esfuerzo filosófico que nunca logró reencontrarse con el principio de causalidad, y que sólo acabó por producir desaliento. Al final de su Tratado, Hume confesó:

> «Estoy... afligido y confundido por la desamparada soledad en que me deja mi filosofía».

Su sentimiento profundo de desesperación y la sinceridad de su expresión, sería oída muy pronto por un joven profesor de Filosofía de la Universidad alemana de Koenisberg, llamado Immanuel Kant.

Por Hume fue «despertado» Kant de su «sopor metafísico» a su *teoría del conocimiento objetivo de la naturaleza,* restringida a la empiría y, sin embargo, trascendental a priori.

> «Confieso francamente que fue la advertencia de David Hume la que interrumpió, hace muchos años, mi sueño dogmático y que dio a mis investigaciones de filosofía especulativa una dirección completamente nueva».
>
> (*Prolegómenos*. Prefacio)

Hume es el término de un movimiento de disolución de la filosofía cartesiana. En tal sentido, es una nueva *crisis escéptica* en la historia del pensamiento, a posteriori de un gran movimiento de pensamiento dogmático como fue el inaugurado por Descartes.

3.D.- WOLFF.

El pensamiento ***racionalista*** de Christian Wolff (1679-1759) junto con la filosofía empirista de Hume, fueron los principales responsables del descuartizamiento del cartesianismo y del surgimiento del pensamiento kantiano.

Wolff fue el creador de la terminología filosófica alemana. Su obra consiste en una serie de Tratados acerca de todas las partes de la Filosofía: Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología racional, etc.

Sus Tratados se extendieron por todas partes como bibliografía con la cual enseñar Filosofía. De ahí que se lo considere como *el pedagogo de Alemania.* Sus escritos filosóficos fueron muy apreciados por sus cualidades: claridad, precisión y rigor.

Kant no le regatea elogios:

> «En la ejecución del plan que traza la crítica; es decir, en la construcción de un sistema futuro de metafísica, debemos seguir el método severo del ilustre Wolff, *el mayor de todos los filósofos dogmáticos.* Christian Wolff mostró con su ejemplo —creando con ello en Alemania este espíritu de profundidad todavía no extinguido— cómo es posible, por el establecimiento regular de los principios, la clara determinación de los conceptos, el rigor de las demostraciones, el modo de impedir los saltos temerarios en el desarrollo de las conclusiones, emprender el camino seguro de una ciencia. Estaba hecho, como nadie, para dar a la metafísica este carácter de ciencia, si hubiera tenido la idea de preparar previamente el terreno por la crítica del instrumento; es decir, la razón pura».

Étienne Gilson describe a Christian Wolff como «engendrado por la filosofía de Suarez» y preparatorio de Kant. En efecto, el *wolfismo* fue su patria filosófica de origen, pues Kant había sido alumno de Schultz, y Wolff mismo había dicho en una ocasión: «Si hay alguien que me ha entendido, ese es Schultz, en Koenigsberg». Por eso cuando Kant escribió que Hume lo había «despertado de su sueño dogmático», lo que realmente estaba diciendo era que Hume lo había «despertado de su sueño wolfiano».

La Metafísica que Kant conoció no fue la aristotélica y tomista, sino *la de Wolff.*

De hecho, Kant conoció la Metafísica por Wolff y nunca se preocupó por estudiar otras metafísicas.

Sin embargo, aunque no es verdad que Kant fue despertado por Hume de un «sueño metafísico» sino «del wolfismo», conservó de Wolff su impronta decididamente ***escolástica;*** a saber: *proceder rigurosamente conforme a principios y dentro de un orden escalonado, estableciendo distinciones entre grados dentro de un orden mayor, disputando, citando autoridades, replicando, captando regularidades y exponiendo metódicamente las razones en pro y en contra de la cuestión planteada.*

Wolff estaba tan familiarizado con Aristóteles como con Descartes y los filósofos morales ingleses, pero se orientaba sobre todo en sentido del pensamiento de Leibniz (principio de razón suficiente). Pero lo que resulta sumamente notorio en su filosofía es el *entrenamiento escolástico* que muestra en sus escritos. Ante ello Étienne Gilson escribió:

> «[Wolff fue] *una mente extremadamente competente, y tal vez el profesor de filosofía más preparado de todos los tiempos* (...) recuerda a Quintiliano, que *no fue un hombre excepcional, pero sí un gran maestro*, cuya tarea consistió en mantener viva una disciplina, en espera de la llegada de hombres excepcionales».

Y aclara Gilson:

> «Lo que quiero decir se verá tal vez con mayor claridad si menciono a Kant como el primer filósofo que, tras un largo intervalo de brillantes aficionados, *reclamó para la filosofía el derecho a un método escolástico de exposición.* Tanto si estamos de acuerdo con su filosofía como si no, convendremos sin duda en que, técnicamente hablando, las doctrinas de Kant, Fichte y Hegel pertenecen a la misma clase que *las más perfectamente elaboradas* filosofías y teologías *escolásticas* de la Edad Media. Esta

> ha sido una de las principales razones de la influencia universal que las filosofías alemanas del siglo XIX han tenido. (...) Kant tuvo siempre la convicción de que *la verdadera filosofía tenía que ser seria,* y si el genio no es materia adecuada para la enseñanza de escuela, la seriedad sí lo es, en la misma medida en que *la filosofía seria es escolástica por definición*».

Wolff, al comienzo del Prólogo de su *Tratado sobre Ontología*, escribió:

> «La filosofía primera (a saber, la metafísica) la cultivaron primero los escolásticos con envidiable éxito, pero, después del triunfo de la filosofía cartesiana, cayó en descrédito y se ha convertido en la irrisión de todos».

Wolff admitía que lo realizado por los escolásticos no había sido perfecto, pero estaba convencido de que *aquello era lo que había que hacer* y, puesto que se podía hacer mejor, Wolff mismo lo iba a hacer de nuevo. En tal sentido, reclamaba el derecho de mantener al menos la terminología escolástica.

Promovió la separación entre la Filosofía y la Teología y por primera vez dividió rigurosamente la Metafísica en disciplinas particulares.

La Filosofía se divide en tres partes:

1) *Lógica.*

2) *Filosofía especulativa.*

    A su vez se divide en dos partes:

    a) *Metafísica;* la cual comprende:

        a.1.- Ontología.

        a.2.- Cosmología.

        a.3.- Psicología racional.

        a.4.- Teología racional.

    b) Física.

3) *Filosofía práctica.*

Esta clasificación de las materias, que aquí describimos de un modo muy somero, ha influido tanto en la enseñanza, que ha llegado incluso hasta la escolástica contemporánea, tomista o no.

Con su inquebrantable confianza en el poder cognoscitivo de la razón humana y en su importancia para la vida práctica, Wolff contribuyó decisivamente a la expansión del ***racionalismo dogmático.***

Aunque no se cuente a Wolff entre los grandes filósofos de la historia, resulta importante conocerlo para poder así comprender mejor su papel en el pensamiento de Kant. Escribió Vernaux:

> «Wolff estaba convencido de que había llevado la metafísica a su máxima perfección. Lo dice y lo repite, y sus contemporáneos le creen por su palabra (...) Sea lo que sea, Kant no conoció otra metafísica que la de Wolff, y cuando critica a la metafísica se refiere solamente a ésta. No escribió una sola palabra contra la metafísica aristotélica, y en el fondo creemos que llevó a cabo una obra saludable al descalificar para siempre la monstruosa metafísica wolfiana.
>
> Pero, evidentemente, como la metafísica de Wolff, aunque matematizada hasta el extremo, es sin embargo una metafísica —porque habla del ser, aunque muy mal— y como coincide en algunos puntos con la metafísica aristotélicotomista, la crítica de Kant alcanzará, más allá de Wolff, a Aristóteles y a Santo Tomás»

(*Historia de la Filosofía Moderna*, Cap. 6)

4. El fisicismo de Kant.

En 1756, cuando Immanuel Kant (1724-1770) leyó a Hume y comprobó el significado del escepticismo de Hume, su propia confianza en la validez del conocimiento metafísico sufrió una violenta sacudida. La lectura de Hume le condujo a la conclusión de que la Metafísica estaba muerta...

En el prefacio de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant parte de una tesis que toma como un hecho obvio y consumado, que no necesita demostración:

> «Hubo un tiempo en que esta ciencia [la Metafísica] era llamada la reina de las ciencias (...) la moda es ahora mostrarle el mayor desprecio, y la matrona gime, abandonada y maltrecha...»

Así como Montaigne había traído al mundo el escepticismo previo a Descartes, Hume trajo el escepticismo previo a Kant.

> «Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo indiferentismo, madre del Caos y de la Noche, en las ciencias».

(*Crítica de la Razón Pura*; I)

Kant observó que, para superar el escepticismo, no tenía que plantear una revolución, pues la misma ya estaba hecha. Lo que debía hacer era *limitar la quiebra de la confianza en la razón* para acabar así con el escepticismo de Hume.

Observó que al parecer todo iba bien en las ciencias, pero que algo fallaba en la Filosofía.

¿Qué era? Pues bien, lo que define a la ciencia es su *autocriticismo.* La ciencia considera verdadero a todo lo que puede ser demostrado y descarta lo demás como especulación ociosa. El resultado que obtiene es doble: *siempre progresa y es respetada.*

Las disciplinas filosóficas, en cambio, no se basan en la evidencia de sus conclusiones y en la solidez de sus demostraciones, sino en la sublimidad de sus ambiciones y en la importancia dada a los temas que trata.

> «Nuestra época es la época de la *crítica,* a la que todo tiene que someterse. La religión por su santidad y la legislación por su majestad, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas injustificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen».
>
> (*Crítica de la Razón Pura*; I)

Kant observó que la Matemática, como método de razonamiento resulta perjudicial para la Filosofía. En efecto, el objeto de la Matemática es simple (cuantitativo), mientras que el objeto de la Metafísica es complejo y variable (cualitativo); en tal sentido, *no se puede aplicar un método a lo que no es su objeto específico.* En conclusión: esta es la razón de que las filosofías matemáticas hayan pasado siempre, mientras que la Matemática misma permanece...

Habiendo llegado a esta conclusión, Kant se sintió libre del matematicismo de Descartes. Sin embargo, una vez liberado del método cartesiano, se apresuró a encadenarse a otro. Kant sustituyó las definiciones abstractas por la observación empírica como primera fase del conocimiento filosófico. En lugar de empezar por definiciones, como hacen los matemáticos, optó por otros pasos:

1) La primera regla del nuevo método era buscar en cada objeto lo que se puede percibir de él con evidencia inmediata. Cada una de estas percepciones inmediatamente evidentes se expresa en un juicio.

2) La segunda regla era enumerar por separado tales juicios y asegurarse de que ninguno de ellos esté contenido en otro. Los juicios que quedasen, entonces, podrían ser tomados como axiomas fundamentales sobre los que habría que fundamentar todo conocimiento subsiguiente.

Por este camino Kant no estaba pasando de la Matemática a la Filosofía, sino de la Matemática a la **Física.** Más propiamente, estaba pasando al estrecho esquematismo mecanicista de la Física newtoniana. Lo dijo claramente en un texto de 1763, mucho tiempo antes del nacimiento de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781:

> «El verdadero método de la Metafísica es fundamentalmente *el mismo que Newton ha introducido en la ciencia natural* y que tan excelentes resultados ha producido allí».

(*Inquisición sobre la claridad de principios en Teología natural y en Ética*)

Otra vez en la historia del pensamiento volvía a ocurrir que una nueva *ciencia modelo* era designada como Juez supremo de la Filosofía. Otra vez una disciplina particular era elegida como sucedáneo. Kant no sólo consideraba el método newtoniano como el único método válido, sino que daba también por supuesto que el mundo era exactamente como Newton lo había descripto. Además, no advirtió que la Metafísica no es más susceptible de demostración física que de demostración matemática. Con su decisión, Kant trasplantó la apertura del pensamiento filosófico a la sequedad de una tierra también signada por la exigencia de «lo matemático», y en esa tierra la Metafísica no puede brotar. En su «Crítica de la Razón Pura» Kant hace una descripción magistral de lo que debería ser la *estructura* de la mente humana, para explicar la existencia de una concepción newtoniana de la Naturaleza, partiendo de que esta concepción se verifica en la realidad.

Veamos ahora, paso a paso, los rasgos fundamentales del ***idealismo trascendental*** de este filósofo que resultó ser tan influyente en la cultura occidental durante los últimos siglos.

4.A.- Crítica de la sensibilidad.

En su obra «Crítica de la Razón Pura», el primer paso de Kant es el de *aislar la sensibilidad* haciendo abstracción de todo lo que le añade el entendimiento y analizándola para poder determinar su valor o alcance.

Las formas a priori.

En la primera parte de la «Crítica de la Razón Pura», al tratar de la *Estética trascendental,* Kant empieza con algunas definiciones que son capitales para el resto de la Crítica, y que muestran la insuprimible referencia de Kant *al hombre concreto, finito, contingente.* Kant toma radicalmente en serio la reflexión sobre la finitud o limitación del hombre.

La intuición es un conocimiento por el cual un objeto concreto nos es inmediatamente dado. Para el hombre concreto, *no hay otra intuición que la intuición sensible.* Ahora bien, si se afirma con Kant que la intuición es la única operación que nos pone en conocimiento del objeto y, si la única intuición de la que dispone el hombre es la *intuición sensible,* no es entonces posible ninguna *intuición de la esencia*.

La sensibilidad, a su vez, es definida como pura pasividad o receptividad. Es *la capacidad de recibir impresiones,* debido al modo como nos afectan los objetos. Aquí es preciso subrayar las consecuencias de esta definición. Si se define la sensibilidad como pasividad o receptividad, habrá que definir el entendimiento como actividad o espontaneidad; pero, en este caso, el entendimiento no podrá recibir nada de fuera, su papel consistirá únicamente en añadir alguna cosa a los datos sensibles, crear un vínculo entre ellos, una unión, una síntesis.

Finalmente, la sensación es *la impresión de un objeto sobre la facultad representativa.* Por ella tenemos una intuición de los objetos, intuición que Kant llama *empírica.*

Newton había creído que su Física exigía necesariamente la existencia de un espacio y un tiempo absoluto; en consecuencia, Kant decidió que el hombre está *dotado de dos formas de intuición sensible: el espacio y el tiempo.*

Luego: todas nuestras sensaciones se consideran en el espacio y en el tiempo, pues un objeto siempre aparece en un lugar determinado y en un momento dado.

En otras palabras, Kant afirma que en el conocimiento sensible hemos de distinguir dos elementos: la «materia», que consiste en las impresiones, las cualidades sensibles, y la «forma», que es el cuadro espacio-temporal en donde se sitúan las cualidades.

En resumen: *espacio y tiempo son las formas en las que son dados al entendimiento todos los objetos de conocimiento.*

Kant quiere demostrar dos cosas:

a) Que el espacio y el tiempo no son conceptos abstractos.

b) Que el espacio y el tiempo son una representación no empírica, sino *a priori;* es decir, *anterior a* la experiencia.

Entonces, el espacio y el tiempo no son conceptos, porque no son una esencia abstracta y universal aplicable a una multiplicidad de casos particulares. En efecto, no hay varios espacios y tiempos, sino uno solo. Y no son una esencia abstracta, sino un medio concreto en donde se colocan todos los objetos sensibles. Por otra parte, *no son un dato* de la experiencia, pues *son una condición* de la experiencia. Toda sensación de un objeto exterior supone una representación del tiempo y del espacio, puesto que no podemos situar los objetos fuera de nosotros o los unos junto a los otros, si no tenemos ya una noción de tiempo y de espacio.

Por consiguiente, el espacio y el tiempo son «formas *a priori* de la sensibilidad».

Lo que es «a priori» designa una *condición de posibilidad* que tiene dos características: es necesaria y universal. Esto significa que tiempo y espacio no son caracteres o propiedades *reales* de las cosas, sino, *leyes del sujeto,* que expresan la construcción de los objetos de conocimiento. Estas leyes sólo se revelan en el acto de percibir un objeto, esto es lo que permite a Kant decir que son «adquiridas» y no innatas. Sin embargo, *pertenecen a la estructura del sujeto, no provienen de la experiencia,* de suerte que a pesar de todo son innatas, pero con un innatismo virtual, como decía Leibniz.

El espacio es la forma de los sentidos externos, y el tiempo es la forma del sentido interno; es decir, de la conciencia, de la intuición que tenemos de nuestros estados interiores.

El idealismo trascendental o realismo empírico.

Estas afirmaciones sostienen que *el espacio y el tiempo* no son seres «en sí» ni propiedades reales *de* las cosas, sino ***leyes del sujeto.*** No derivan de las cosas mismas, sino que son *trascendentes* respecto de las cosas; no son extraídas de la experiencia, sino que la hacen. Son *trascendentales...*

> «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como *de nuestro modo de conocerlos;* en cuanto [ese modo de conocerlos] debe ser posible a priori».

Kant ha demostrado que el espacio y el tiempo son *formas a priori de la sensibilidad.* Ahora bien, estas formas son en sí mismas objeto de una intuición especial que Kant llama, «intuición pura». Es un hecho que tenemos una representación del espacio y del tiempo. Como esta representación no es un concepto abstracto y universal, es entonces una intuición. Y al no provenir de la experiencia, es *a priori* o «pura».

La intuición pura es el fundamento de lo que Kant denominó *juicios sintéticos a priori*.

Un juicio es una estructura enunciativa que afirma o niega algo.

Los juicios sintéticos *a priori* son un saber necesario y universal, *anterior a* toda experiencia de algo particular.

Contrariamente a los juicios *analíticos* —que descomponen, desagregan o analizan los conceptos fundándose en el principio de identidad y de contradicción, y que son siempre *a priori*—, los juicios *sintéticos a priori* constituyen las condiciones intelectuales que permiten la agregación de los conceptos, haciendo así posible que podamos llegar a saber algo que antes ignorábamos mediante los juicios sintéticos *a posteriori;* es decir, *después de* la experiencia.

Por los juicios sintéticos a priori el espíritu *puede* construir las definiciones, las figuras y los números. Estos juicios son originados en el *puro* entendimiento y constituyen *las condiciones intelectuales de la experiencia.* El espíritu se los da a sí mismo, representándoselos como *determinaciones del espacio y del tiempo.* Así, por ejemplo: el espacio es el principio de la Geometría y el tiempo es el principio de la Aritmética, pues la operación fundamental de esta ciencia es *la suma,* que no necesita más que tiempo.

Kant funda las matemáticas sobre una especie de *experiencia mental,* sobre una experiencia no empírica. El matemático ve sus objetos y comprueba sus teorías, así como el físico comprueba sus hipótesis. La diferencia está en que el matemático se refiere a la intuición *pura* (espacio y tiempo), mientras que el físico se refiere a la intuición *empírica* (sensaciones e impresiones).

Por esto se explica también que las matemáticas *se apliquen a la experiencia.* Que se aplican a ella es un hecho demostrado por la física newtoniana. Pero este hecho queda ahora justificado por la crítica. En efecto, las matemáticas tienen por objeto el espacio y el tiempo, que son las formas de nuestra sensibilidad. En tal sentido, Kant afirma que *podemos estar seguros de antemano de que la experiencia sensible no dará jamás nada que escape a las exigencias de lo matemático.* Pero las matemáticas sólo determinan el marco de la experiencia y no pueden determinar jamás *a priori* las cualidades sensibles que se sitúan en este marco y que únicamente las sensaciones pueden darnos.

Ahora bien, al mismo tiempo que la crítica funda el conocimiento matemático, *limita el conocimiento sensible a los fenómenos.* En efecto, sólo pode-

mos percibir las cosas *en la medida en que* están sometidas a las formas de nuestra sensibilidad. Por tanto, no podemos conocer jamás las cosas en sí —las cosas tal como son *en Sí mismas*— sino sólo los fenómenos *en nosotros,* las cosas tal como nos aparecen.

Quizá no es necesario un rodeo tan largo para llegar a esta conclusión, pues Kant considera evidente el principio de inmanencia:

> «Es evidente que no podemos percibir fuera de nosotros, sino sólo en nosotros mismos».

La tesis de Kant es firme:

> «Tratamos siempre con nuestras representaciones. En cuanto a saber qué pueden ser las cosas en sí mismas, está completamente fuera de la esfera de nuestro conocimiento».

Que detrás de los fenómenos existan cosas en sí, Kant lo considera necesario: «No se me ha ocurrido jamás dudar de ello» escribe en los *Prolegómenos,* y esta afirmación es la que distingue al idealismo trascendental del idealismo dogmático. Berkeley reducía las cosas materiales a nuestras ideas; Kant, por el contrario, conserva la existencia de las cosas en sí más allá de nuestras representaciones sensibles.

¿Por qué las conserva? Da dos razones:

a) Porque siendo nuestra sensibilidad una función pasiva, nuestras impresiones suponen una causa exterior.

b) Además, la idea misma de fenómeno implica la de la cosa en sí:

> «De lo contrario se llegaría al absurdo de que existiría un fenómeno sin que hubiese nada que apareciese».

Por consiguiente, *hay cosas en sí, pero son incognoscibles,* precisamente porque son «en sí» y no «en nosotros», porque están más allá de los fenómenos, fuera de nuestras representaciones.

En tanto *trascendentales,* los principios del entendimiento no están tomados de los objetos particulares actualmente existentes, sino que son *trascendentes* respecto de todo posible objeto.

Kant está aún lejos del idealismo absoluto que sostendrán sus discípulos, pero *reduce al mínimo el realismo*.

Finalmente Kant tiene buen cuidado de señalar que su *idealismo trascendental* es un ***realismo empírico.*** Ya no se trata ahora de la realidad de las cosas en sí. La expresión significa que los fenómenos dados por la sensibilidad en el espacio y en el tiempo no son «simples apariencias», apariencias ilusorias y puramente subjetivas. Los fenómenos *son objetivos,* reales... están «ahí» (ob-yectos). Incluso son la realidad, la única rea1idad que nos es «dada». Sin embargo, *para que este nuevo tipo de realismo tenga fundamento, es necesario que el entendimiento entre en funciones y que* ***vincule los fenómenos según leyes.***

4.B.- Crítica de la cosmología racional.

Según Kant, si se considera al mundo como «real en sí» y se especula sobre él, se incurre en contradicciones insolubles.

Una contradicción o antionomia es el enfrentamiento de dos proposiciones contradictorias (tesis y antítesis) que son demostradas ambas por argumentos igualmente probatorios.

La antinomia de la razón pura conduce evidentemente al escepticismo, puesto que el espíritu queda en suspenso entre las dos tesis opuestas. Entonces, ¿cómo salir de ahí? Pues abandonando la actitud metafísica para adoptar una actitud crítica.

En efecto, como no podemos tener ninguna intuición del mundo en su totalidad, puesto que nuestras intuiciones tienen lugar en el espacio y en el tiempo, resulta entonces imposible saber cómo es el mundo «en sí». En consecuencia, es falso afirmar la tesis o la antítesis, pues *para nosotros* no es posible saber cómo es el mundo *en sí.* La razón no puede conocer nada de las cosas en sí.

Según Kant, siendo *trascendentales,* los principios del entendimiento esquivan toda prueba empírica y, así, la razón resulta forzosamente el campo de batalla de esa *controversia sin fin* llamada Metafísica.

Como se ve, Kant niega al hombre cualquier especie de intuición intelectual con la cual podría captar el ser más allá de sus fenómenos.

Entonces, si la sensibilidad es pura pasividad y el entendimiento es pura espontaneidad ¿cómo se realiza el conocimiento del mundo? Pues se realizará alineando diversas representaciones bajo una representación común. Dice Kant:

> «Subsumir lo diverso de la intuición sensible bajo conceptos».

Esta ***unificación*** se realiza mediante el juicio.

El entendimiento, entonces, es una facultad que conoce mediante conceptos, y conocer mediante conceptos equivale a juzgar. En tal sentido, todos los actos del entendimiento se reducen a juzgar.

El juzgar consiste en *enlazar representaciones:* en todo juicio hay un enlace entre una representación que aparece en el sujeto, con otra que aparece en el predicado. Pensar, entonces, es un *acto de síntesis* o *enlace* de representaciones.

Finalmente, los diferentes modos en que el juicio enlaza las representaciones, constituyen las *formas* del juicio.

Kant denomina *categorías* a las *formas del pensar* que, siendo subjetivas, sin embargo tienen validez objetiva, pues valen para todo conocimiento de objetos.

> «Somos nosotros mismos quienes introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza y no podríamos encontrarlos en ella si originariamente nosotros mismos, por la naturaleza de nuestro espíritu no los hubiéramos colocado».

Así, las categorías son las reglas según las cuales nuestro espíritu ***unifica*** *los fenómenos dados por la intuición sensible para comprenderlos.*

No podemos comprender los fenómenos *si no los unimos.*

En resumen: Todo juicio *es una unión, un enlace* y ese enlace se efectúa guiándose por una cierta unidad. Esa unidad que realiza el enlace entre sujeto y predicado es dada por las categorías o conceptos puros del entendimiento. Tales son:

1.- *De la cantidad:* unidad, pluralidad y totalidad.

2.- *De la cualidad:* realidad, negación y limitación.

3.- *De la relación:* inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, y comunidad (acción recíproca).

4.- *De la modalidad:* posibilidad e imposibilidad, existencia y no-existencia, y necesidad y contingencia.

Puede decirse que si el espíritu humano comprende la naturaleza, ello le es posible porque *se encuentra a sí mismo en ella*.

Kant no sólo quiere mostrar que las categorías son aplicables a la experiencia, sino que quiere mostrar que la misma experiencia sólo es posible gracias a las categorías.

Trata todo este planteamiento en sus dos obras cumbres: la «Crítica de la Razón Pura» y la «Crítica de la Razón Práctica».

Retomemos algunos conceptos y veámoslos en estas dos obras...

4.c.- Crítica de la Razón Pura.

Este es el problema de la primera Crítica:

> «Mi pregunta es qué podemos esperar lograr *con la razón,* cuando se nos arrebata todo el material y la ayuda de la experiencia».

La Crítica va al grano sin tardanza:

> «La experiencia no es, en modo alguno, el único campo al que nuestro entendimiento puede limitarse. Ella *nos dice lo que es, pero no que deba ser necesariamente* lo que es y no otra cosa. En consecuencia, nunca nos entrega verdad alguna que sea en realidad general; y nuestra razón, que tiene especiales ansias de esa clase de conocimientos, se siente provocada por ella, más que satisfecha. Las verdades generales, que *llevan al mismo tiempo el carácter de una necesidad intrínseca, deben ser independientes de la experiencia,* han de ser claras y ciertas en sí mismas».
>
> «Hasta dónde podemos avanzar *independientes de toda experiencia,* en un conocimiento *a priori,* lo demuestra el ejemplo luminoso de las matemáticas».

El conocimiento matemático es necesario y cierto; no podemos concebir una experiencia futura que lo destruya. Ni por toda nuestra vida podemos creer que dos por dos llegue jamás a ser otra cosa que cuatro. Estas verdades son verdaderas *antes de la experiencia,* no dependen de ella, ya sea pasada, presente o futura. En consecuencia, *son verdades absolutas y necesarias;* es inconcebible que llegue un momento en que no sean verdaderas. Ahora bien, ¿de dónde sacamos este carácter de absoluto y necesario? No de la experiencia, pues ella no nos ofrece más que sensaciones y acontecimientos aislados, que pueden modificar su sucesión en el futuro.

Estas verdades reciben su carácter necesario de la estructura intrínseca de la mente, de la forma natural e inevitable en que nuestra mente funciona. Porque la mente del hombre *no es un pizarrón pasivo* sobre el que la experiencia y la sensación escriben a voluntad; tampoco es un simple nombre abstracto que se da a una serie o grupo de estados mentales: *es un órgano activo* que modela y coordina las sensaciones para formar ideas, *un órgano que trasforma la multiplicidad caótica de la experiencia en la unidad ordenada del pensamiento.*

4.c.1.- Estética trascendental.

El esfuerzo por responder a esta pregunta, por estudiar la estructura intrínseca de la mente o las leyes innatas del pensar es lo que Kant llama filosofía *trascendental,* porque es un problema que *trasciende la experiencia sensorial.*

Hay dos grados o etapas en este proceso de elaborar la materia prima de la sensación para hacer de ella el producto acabado del pensamiento...

i) La primera etapa es la *coordinación de las sensaciones* mediante la aplicación a ellas de las formas de la percepción: el espacio y el tiempo.

2) La segunda etapa es la *coordinación de las percepciones elaboradas en esa forma,* mediante la aplicación a ellas de las formas de la concepción, las *categorías* del pensamiento.

Utilizando la palabra «estética» en su sentido original y etimológico —que implica sensación o sentimiento— Kant llama *estética trascendental* al estudio de la primera etapa, y utilizando la palabra «lógica» para designar la ciencia de las formas del pensamiento, llama *lógica trascendental* al estudio de la segunda etapa.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que significan las palabras y las percepciones? ¿Y cómo cambia la mente las primeras en las segundas? De por sí, *una sensación no es más que la conciencia de un estímulo:* tenemos un sabor en la lengua, un olor en la nariz, un sonido en las orejas, temperatura en la piel, un resplandor de la luz en la retina, una presión en los dedos: este es el principio crudo y tosco de la experiencia; es lo que el infante tiene en los primeros días de su vida mental que avanza a tientas, pero todavía no es conocimiento.

Si se deja que estas diversas sensaciones se agrupen en torno a un objeto en el espacio y en el tiempo, por ejemplo una manzana: el olor va a la nariz y el sabor a la boca, la luz a la retina, la forma en forma de presión a los dedos y la mano, y si luego se unen y se agrupan estas sensaciones en torno a esta «cosa», se tendrá *conciencia,* no tanto de un estímulo, cuanto de un objeto específico, se tendrá una percepción, la sensación habrá pasado a ser conocimiento.

En realidad, estas diversas sensaciones llegan hasta nosotros a través de múltiples canales del sentido, por medio de un centenar de nervios que pasan de la piel, el ojo, el oído y la lengua hasta el cerebro. ¡Una miscelánea de mensajeros que se acumulan en las recámaras de la mente reclamando atención! En efecto, abandonados a sí mismos, no son más que una multitud —una *multiplicidad caótica*— que espera ser ordenada dándole significado, finalidad, valor. ¿Acaso con gran prontitud serían capaces esos mensajes, traídos a la presencia de un general desde miles de puntos de un campo de batalla, de relacionarse entre sí, sin ayuda alguna, hasta formar la comprensión y un mando ordenado? No: existe un legislador para esta muchedumbre, un poder director y coordinador que no solo recibe, sino que recoge estos átomos de sensación y les da forma y sentido.

Obsérvese primero que no todos los mensajes se aceptan. Muchos millares de fuerzas se ejercen en este momento sobre el cuerpo de una persona: una tempestad de estímulos golpea las terminaciones nerviosas, que a semejanza de tentáculos el organismo los extiende para experimentar el mundo exterior. *Pero no todos los que llaman son seleccionados, sino solo aquellas sensaciones que pueden recibir la forma de percepciones adecuadas a los fines presentes*, o que trasmiten esos mensajes imperiosos de peligro, que siempre son de gran importancia. El reloj produce su tictac, pero no lo escuchas; sin embargo, ese mismo rumor, cuya intensidad no es mayor que antes empezará a oírse inmediatamente, si conviene a los fines que te propones. La madre que duerme al pie de la cuna de su bebé está sorda al tumulto de la vida que gira en torno suyo, pero cuando el pequeño haga el

menor movimiento ella encontrará sin demora alguna el camino al estado de vigilia. Si la finalidad que tu te propones es la adición, el estímulo *dos* y *tres* traerá la respuesta *cinco*. Si la finalidad es multiplicación, el mismo estímulo, las mismas sensaciones auditivas *dos* y *tres* presentarán la respuesta *seis.*

La *asociación* de sensaciones o ideas no se produce únicamente por contigüidad en el espacio o en el tiempo, ni por semejanza, inmediatez, frecuencia o intensidad de experiencia: lo que la determina por encima de todo es *la finalidad de la mente.* Las sensaciones y los pensamientos son servidores, esperan nuestra llamada, no se presentan a menos que los necesitemos. Por encima de las sensaciones y las ideas está *la mente.* Este agente de selección y coordinación —piensa Kant— utiliza en primer lugar dos métodos sencillos para clasificar el material que se le presenta: el sentido del *espacio* y el sentido del *tiempo.* Así como el general dispone los mensajes que se le traen, de acuerdo con el sitio de donde vienen y el tiempo en que fueron escritos, y en esa forma encuentra un orden y un sistema para todos ellos, así la mente distribuye sus sensaciones en el espacio y en el tiempo, las atribuye a este objeto presente aquí, o remoto allá, a este tiempo presente o a aquel tiempo pasado. *Espacio y tiempo no son cosas que se perciben, sino modos de percibir, formas de dar un sentido a la sensación.*

Son *a priori,* porque toda experiencia ordenada los implica y los presupone. Sin ellos, las sensaciones no podrían jamás evolucionar hasta ser percepciones. Son *a priori,* porque es inconcebible que jamás podamos tener cualquier experiencia futura que no las implique igualmente. Y debido a que son *a priori,* sus leyes, que son las de las matemáticas, son «de total prioridad»: *absolutas y necesarias* por los siglos de los siglos. No es solo probable, sino seguro, que jamás encontraremos una línea recta que no sea la distancia más corta entre dos puntos. Por lo menos las matemáticas se salvan del destructor escepticismo de David Hume.

¿Podrán salvarse de igual modo todas las ciencias? Sí, con tal que su principio fundamental, la ley de la causalidad (que afirma que una causa dada debe siempre ser seguida por determinado efecto) pueda demostrarse inherente a todos los procesos del entendimiento, como el espacio y el tiempo, de tal suerte que no pueda concebirse experiencia futura que pueda trasgredirla o evadirla. Ahora bien, ¿la causalidad también es «a priori», *requisito y condición indispensable* de todo pensar?

4.c.2.- Analítica trascendental.

Así pasamos del extenso campo de la sensación y la percepción al oscuro y estrecho recinto del pensamiento: de la *estética trascendental* a la *lógica trascendental;* y, en primer lugar, a la denominación y al análisis de aquellos elementos de nuestro pensamiento que, más que ser dados a la mente por la percepción, ***vienen dados a la percepción por la mente.*** Son esas palancas que elevan el conocimiento *perceptual* de los objetos al conocimiento *conceptual* de las relaciones, las sucesiones y las leyes. Son esos *instrumentos de la mente que refinan la experiencia hasta convertirla en ciencia.* Así como las percepciones estructuraban sensaciones en torno a objetos en el espacio y el tiempo, así la concepción estructura percepciones (objetos y acontecimientos) en torno a las ideas de causa, unidad, relación recíproca, necesidad, contingencia, etcétera; estas y otras *categorías* son la estructura dentro de la que se reciben las percepciones y por obra de las cuales se clasifican y modelan en los conceptos ordenados del pensamiento. Estas son la esencia misma y el carácter de la mente. *La mente es la coordinación de la experiencia.*

Se ha de observar aquí la actividad de la mente... Observar un sistema de pensamiento como el de Aristóteles: ¿Es acaso concebible que esta ordenación casi cósmica de datos pudiera acontecer en virtud de la espontaneidad automática, anarquista de los datos mismos? Contémplese el magnífico catálogo de un sistema de archivos, ordenados en forma inteligente en la debida sucesión, por obra de la finalidad humana. ¿Podría acaso concebirse que el contenido de esos archivos su hubiera podido congregar por sí mismo en esa forma?

Pues del mismo modo: *La sensación es un estímulo desorganizado, la percepción es sensación organizada, la concepción es percepción organizada, la ciencia conocimiento organizado y la sabiduría vida organizada.*

Cada cual es un grado superior de orden, sucesión y unidad. ¿De dónde proviene este orden, esta sucesión, esta unidad? *No de las cosas en sí mismas,* puesto que no las conocemos sino en virtud de sensaciones que nos llegan a través de un millar de canales inmediatos en forma de multitud desordenada. *Es nuestra finalidad la que impone orden, sucesión y unidad* sobre esa inoportuna anarquía; somos nosotros mismos, nuestra personalidad, nuestra mente, la que arroja luz sobre esos mares.

Para Kant, Locke se equivocaba al decir que «no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos»; más bien era Leibniz quien tenía razón al añadir que «nada, excepto el entendimiento mismo». «Las percepciones sin concepciones —afirma Kant— son ciegas».

Las percepciones, entonces, se entretejen hasta convertirse en pensar ordenado. Es la mente quien hace el esfuerzo activo capaz de hace salir orden del caos. Así pues, el mundo tiene orden, pero no «por sí mismo», sino porque el pensamiento que conoce el mundo es en «un ordenador»... *Las leyes del pensamiento son también las leyes de las cosas,* porque estas nos son conocidas sólo a través de este pensamiento que debe obedecer a esas leyes, ya que él y ellas son uno.

Los principios generalizados de la ciencia son necesarios porque, en último análisis, son leyes del pensamiento implicadas y presupuestas en toda experiencia, pasada, presente y venidera. La ciencia es absoluta y la verdad perdurable.

4.c.3.- Dialéctica trascendental.

A pesar de todo, esta certeza, este carácter absoluto de las generalizaciones supremas de la lógica y la ciencia, por una *paradoja* son limitados y relativos: *limitados* estrictamente al terreno de la experiencia real, y *relativos* en el sentido más riguroso, a nuestro modo humano de experimentar. Porque, si nuestro análisis ha sido correcto, *el mundo tal como lo conocemos es una construcción, un producto acabado, casi podríamos decir que es un artículo fabricado, al que la mente contribuye tanto con sus formas-molde, como la cosa con sus estímulos*.

El objeto, tal como aparece ante nosotros, es un fenómeno, una apariencia, tal vez muy diferente del objeto externo antes que llegue a quedar al alcance de nuestros sentidos. Lo que ese objeto original era, es algo que nunca podremos saber. La «cosa en sí misma» puede ser un objeto de pensamiento o de inferencia (un «noúmeno»), pero no puede ser experimentada, porque al serlo, cambiaría en su paso a través del sentido y del pensamiento.

> «Permanece completamente desconocido para nosotros lo que los objetos pueden ser por sí mismos y al margen de la receptividad de nuestros sentidos.
>
> *No conocemos otra cosa que nuestra manera de percibirlos;* y esta es peculiar a nosotros, y no necesariamente la misma para todos los seres, aunque sin duda lo es para todo ser humano».

La Luna, tal como la conocemos no es más que un manojo de sensaciones —como lo vio Hume—, pero ***unificadas*** —esto no lo vio—. En efecto, las sensaciones son unificadas *por nuestra estructura mental apriorística, a través de la trasformación de las sensaciones en percepciones, y de estas en concepciones o ideas*. En resumen, la Luna es para nosotros, simplemente *nuestras ideas.*

Esto no significa que Kant haya dudado alguna vez de la existencia real de la materia y del mundo exterior, sino que él añade que no conocemos nada con *certeza* acerca de la materia y del mundo, excepto *su existencia*. Nuestro conocimiento detallado se refiere a su apariencia, a sus fenómenos, a las sensaciones que tenemos de ellos.

El ***idealismo*** no significa —como piensa el profano en la materia— *que no existe nada fuera del sujeto perceptor*, sino solamente que *una buena parte de todo objeto es creada por las formas de la percepción y del entendimiento.* Entonces, conocemos el objeto como *transformado en* idea, pero no podemos saber *qué es antes* de dicha transformación. Kant señala que la ciencia es ingenua cuando cree estar ocupándose de las cosas en sí mismas, en su realidad plenamente tangible, externa e inalterada. En cambio sostiene que la Filosofía es un poco más perfeccionada, y se da cuenta de que todo el material de la ciencia consta de sensaciones, percepciones y concepciones, más bien que de cosas. Sobre esto dijo Schopenhauer:

> «El mayor mérito de Kant es haber sabido distinguir el fenómeno de la cosa en sí misma».

(*El mundo como voluntad y representación*)

Con esto se está afirmando que cualquier intento por decir lo que *es* la realidad última, tiene que volver al simple campo de la hipótesis, pues *el entendimiento nunca puede ir más allá de los límites de lo sensible.* En consecuencia, cuando quiere decir lo que es la realidad última, la ciencia se pierde en *antinomias* (contradicciones), y la teología se pierde en *paralogismos* (razonamientos falsos). La función cruel de la *dialéctica trascendental* consiste en examinar la validez de estos intentos de la razón por huir del círculo cerrado de la sensación y las apariencias, para entrar en el mundo de las cosas *en sí mismas,* que Kant concibe como incognoscible.

Las *antinomias* son, entonces, los dilemas insolubles nacidos de una ciencia que trata de saltar las barreras de la experiencia. Así, por ejemplo, cuando el conocimiento trata de decidir si el mundo es finito o infinito en cuanto

a espacio, el pensamiento se rebela contra ambas suposiciones: más allá de cualquier límite, sentimos el impulso de concebir algo ulterior, sin fin; y sin embargo, la infinitud en sí misma es inconcebible. Otro ejemplo: ¿tuvo el mundo algún principio en el tiempo? No podemos concebir la eternidad, pero al mismo tiempo, tampoco podemos concebir algún momento del pasado, sin sentir en el acto que antes de él había algo. O bien, ¿esa cadena de causas que estudia la ciencia tiene un principio, una Causa Primera? Podríamos afirmar que *sí,* porque una cadena interminable es inconcebible; pero también podríamos afirmar que *no,* porque una primera causa no causada también es inconcebible.

¿Hay alguna manera de escapar a estos callejones sin salida del pensamiento?

La hay, según Kant, si recordamos que espacio, tiempo y causa son *modos de percibir y concebir,* que deben intervenir en toda experiencia nuestra, puesto que son la urdimbre y la estructura de la experiencia misma. Estos dilemas surgen cuando se supone que espacio, tiempo y causa son «cosas externas», independientes de la percepción.

Otro tanto hay que decir de los *paralogismos* de la teología racional, que trata de demostrar con razones teóricas que el alma es una sustancia incorruptible, que la voluntad es libre y que está por encima de la ley de la causalidad, y que existe un ser necesario llamado «Dios», como presupuesto de toda realidad.

La dialéctica trascendental debe recordar a la teología que sustancia, causa y necesidad son categorías finitas, modos de organización y clasificación que *la mente* aplica a la experiencia sensorial, y cuya validez *es confiable sólo en relación a los fenómenos que aparecen ante dicha experiencia.* No podemos, entonces, aplicar estas concepciones al mundo *nouménico.* En la filosofía kantiana el *noúmenon* (lo pensado) designa, por oposición a lo perceptible, el objeto en tanto que «cosa en sí».

La religión, en definitiva, no puede *comprobarse* mediante razones teóricas.

Así termina la primera Crítica.

4.D.- CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Si la religión no puede fundarse en la ciencia y en la teología, ¿en qué habrá de descansar?

En la moral.

La base de la teología es demasiado insegura; es mejor abandonarla.

La Fe debe colocarse fuera del alcance o del reino de la Razón (aquí se manifiesta el luteranismo de Kant, como veremos más adelante). Pero, precisamente por eso, *la base moral de la religión debe ser absoluta, no deducida de una experiencia sensible dudosa, ni de una ilación de valor precario*. Tampoco hay que permitir que la mezcla de la Fe con una razón que es falible la corrompa. *La Fe debe derivarse del yo interior personal mediante percepción e intuición directas.* Es entonces preciso que encontremos una ética universal y necesaria, *principios a priori de la moral* tan absolutos y ciertos como los de las matemáticas. Es menester demostrar que *la razón pura puede ser práctica;* es decir, que puede por sí misma determinar a la voluntad, independientemente de cualquier cosa empírica. Es importante demostrar que el sentido moral es innato y no derivado de la experiencia. El ***imperativo moral*** que necesitamos como base de la religión debe ser un imperativo absoluto y *categórico.*

Ahora bien, la realidad más contingentemente pasmosa en toda nuestra experiencia cotidiana es precisamente *nuestro sentido moral,* nuestro sentimiento ineludible ante la tentación, de que esto o aquello es malo. Podremos ceder, pero de todas maneras, el sentimiento está allí.

¿Qué es lo que acarrea el aguijón del remordimiento y la nueva resolución? El ***imperativo categórico*** que hay en nosotros, la *orden incondicional* de nuestra conciencia:

> «Obrar como si la máxima de nuestra acción hubiera de convertirse por voluntad nuestra en una ley universal de la naturaleza».

Sabemos, no por raciocinio, sino por sentimientos vivos e inmediatos, que *debemos evitar una conducta tal que si todos los hombres la siguieran, la vida social resultaría imposible.*

¿Deseo escapar a una dificultad mediante una mentira? Lo cierto es que, aunque pueda desear una mentira, de ninguna manera querré que el mentir se vuelva una ley universal, porque en esas condiciones no podría ha-

ber promesa alguna. De aquí surge en mí el sentimiento de que *no debo* mentir, aún cuando fuera para mi provecho. La prudencia es hipotética; su lema es: «honradez cuando sea lo más indicado». En cambio, la ley moral en nuestros corazones es *incondicional y absoluta.*

Un acto es bueno, no porque tenga buenos resultados, ni porque sea prudente ejecutarlo, sino porque *se hace por obedecer a este sentimiento interno del deber,* a esta ley moral que no procede de nuestra experiencia personal, sino que dicta la ley en forma imperiosa y con anterioridad («a priori») a toda nuestra conducta, pasada, presente y futura.

La única cosa de este mundo que es buena por encima de todo calificativo, es la *buena voluntad,* la voluntad de seguir la ley moral, sin tener en cuenta las ganancias o pérdidas que ello pueda acarrearnos. Hay que *olvidar la propia felicidad;* ante todo ***hay que cumplir con el deber***[4].

4 El dominico Dr. Servais-Th. Pinkaers establece una distinción entre morales **de la felicidad** y **de la obligación.**

En su libro *La moral católica* (Cap. VI) explica que, a partir del siglo XIV, la tendencia fue dejar a un lado la concepción de la moral como camino de búsqueda de la felicidad, y la moral se centró cada vez más en el *cumplimiento* de las *obligaciones impuestas por la ley* en nombre de la voluntad divina. Los tratados morales de aquel tiempo no incluyen el tema de la felicidad como en Santo Tomás, aún cuando su autoridad continúa vigente. Posteriormente, Kant hará crítica de lo que denomina «eudemonismo» (del griego *eudaimonia,* felicidad); es decir, de cualquier sistema moral que tome a la felicidad como fin. Sin búsqueda de la felicidad, Kant pretendía salvaguardar la calidad de la intención *por la mera obediencia al imperativo categórico.*

Según Pinkaers, la raíz del problema reside en dos conceptos de la **libertad** que han engendrado estos dos tipos de moral:

a) La libertad **de indiferencia** está en el origen de las morales *de la obligación.*

b) La libertad **de calidad** inspira las morales *de la felicidad y de la virtud.*

La teoría de la libertad de indiferencia nació hacia finales del siglo XIV con la crítica de la escuela franciscana al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, especialmente en la obra de Guillermo de Ockham y en el *nominalismo* siguiente. Todo el problema giró en torno a la interpretación del ***libre albedrío*** (la facultad de la razón y de la voluntad por la cual elegimos el bien).

1) Santo Tomás había explicado que el libre albedrío *procede* de la razón y de la voluntad, y que el mismo es una facultad de elección *derivada* de nuestras dos potencias espirituales, e inspirada por las inclinaciones naturales a la verdad, al bien y a la felicidad que las animan. Por eso se la puede llamar una libertad de calidad o de perfección, pues tiene el poder de llevar a cabo acciones que tienen la cualidad de verdad y de bien.

2) Ockham, en cambio, sostiene que el libre albedrío no procede de la razón y de la voluntad, sino que las *precede* en sus actos, pues podemos elegir pensar o no pensar, que-

Según Kant, la moral no es la doctrina que nos enseña a ser felices, sino la que nos dice cómo ser dignos de serlo. Busquemos la felicidad en los demás, pero para nosotros la perfección, lo mismo si nos acarrea felicidad, que si nos produce dolor. Para lograr la perfección en sí mismo y la felicidad en los demás:

> «Actuad de tal manera, que tratéis a la humanidad, tanto en vuestra propia persona como en la de los demás, en todos los casos, *como un fin, nunca como un simple medio*...»

Esto también es parte del imperativo categórico. Kant confía en que si vivimos de acuerdo con ese principio, pronto crearemos una comunidad ideal de seres racionales. Para hacerlo, lo único que necesitamos es obrar como si ya perteneciéramos a ella. *Debemos aplicar la ley perfecta en un estado imperfecto.* Kant admite que tal vez se dirá que esta es una ética ardua, pues consiste en colocar el deber sobre la belleza, la moralidad sobre la felicidad, pero está persuadido de que sólo así podemos dejar de ser bestias y empezar a ser dioses.

---

rer o no querer. De ahí que se la denomine como libertad de indiferencia, pues consiste en un poder de elegir indiferentemente entre contrarios... Los actos humanos nacidos de una elección entre contrarios son, en sí mismos, indiferentes. Llegarán a ser morales (buenos o malos) según su conformidad o su oposición *respecto de la obligación legal.* En suma: para el nominalismo y sus continuadores, no somos seres morales por nacimiento, sino que llegamos a serlo bajo la presión de una ley dictada por Dios, por la Iglesia, por las autoridades civiles o por la costumbre social. La moralidad se convierte en un *artificio* necesario para la vida social, pero variará según las épocas y las culturas y dependerá incluso de las legislaciones civiles o de las decisiones mayoritarias.

El problema es grave. Conduce a un relativismo según el cual debemos obedecer a lo preceptuado *simplemente porque así está establecido* y no por otra razón, como podría ser su amabilidad o su utilidad. En este horizonte, el campo de la moral queda profundamente alterado. Ya no se trata de una finalidad general que reune la diversidad de actos en una misma intención: el bien común o la felicidad. Se trata ahora de una moral de actos que se suceden; es decir, de casos de conciencia. Consecuentemente, la virtud (los hábitos) pierde aquí su papel de formación y se degrada en mera costumbre.

Cuando la moral rompe así con las inclinaciones de la naturaleza espiritual del hombre (representadas por la aspiración a la felicidad), pierde su origen interno en la libertad y debe buscar una fuente exterior de moralidad.

¿Cómo reconciliar la moral con la felicidad en el plano del pensamiento y de la experiencia? Pues bien, el punto decisivo que señala Pinckaers consiste en redescubrir nuestra naturaleza espiritual en su aspiración espontánea a la verdad, al bien y a la felicidad, reunidos en un único impulso primitivo. Este redescubrimiento pasa por la reafirmación de la doctrina de la ley natural.

Con este precepto absoluto del deber Kant demuestra la ***libertad*** de nuestra voluntad: lo que *debemos* hacer, también hemos de *poder* hacerlo...

En efecto, ¿cómo habríamos podido jamás concebir una noción como la del deber, si no nos hubiésemos sentido libres? No podemos demostrar esta libertad con razones teóricas, lo hacemos al *sentirla* en forma directa en la crisis de la elección moral. Sentimos esta libertad como la esencia misma de nuestro yo interno, del «Ego puro» (la conciencia). Sentimos dentro de nosotros la actividad espontánea de una mente que *va modelando la experiencia y seleccionando los objetivos.* Nuestros actos, una vez que los iniciamos, parecen seguir leyes fijas e invariables, pero sólo porque percibimos sus resultados a través de los sentidos, que han revestido todo lo que trasmiten con el ropaje de esa ley causal que nuestra misma mente ha elaborado. Sin embargo, nosotros estamos más allá y por encima de las leyes que hacemos con miras a entender el mundo de nuestra experiencia.

Cada uno de nosotros es un centro de fuerza de iniciativa y de poder creador...

Cada uno de nosotros es libre en una forma que sentimos, pero que no podemos demostrar.

El que la voluntad actúe libremente por puro respeto al deber postula la posibilidad de un orden moral perfecto; si tal orden es imposible en esta vida ha de serlo en la otra; luego, el alma es ***inmortal.***

Aunque tampoco podamos demostrar la inmortalidad, *sentimos* que somos inmortales. Nos damos cuenta de que la vida no es como esos sueños, tan caros a la mentalidad popular, en los que todos los criminales son castigados y todo acto de virtud recibe una recompensa. Si únicamente el provecho y la conveniencia mundanos fuesen la justificación de la virtud, no sería inteligente ser demasiado bueno. Y, sin embargo, sabiendo todo esto, a pesar de recibir en pleno rostro el azote de estas realidades con insistencia brutal, todavía sentimos la orden de la rectitud, *sabemos que debemos hacer el bien que no nos es provechoso.* ¿Cómo podría este sentimiento de lo recto sobrevivir si no fuera porque en nuestros corazones sentimos que esta vida no es más que *parte* de la vida, que este sueño terrenal es sólo un *preludio embrionario* de un nuevo nacimiento, de un nuevo despertar? ¿Cómo, si no supiéramos en forma vaga que en esa vida ulterior y más duradera se nivelarán las cuentas, y que no habrá un solo vaso de agua dado en vano, sino que por todo se recibirá el ciento por uno?

En fin, y por la misma razón, ***existe un Dios.***

Si el sentimiento del deber implica y justifica la creencia en las recompensas venideras, entonces:

> «El postulado de la inmortalidad... debe llegar a la suposición de la existencia de una causa proporcionada a este efecto, en otras palabras, debe exigir la existencia de Dios».

Esto tampoco es una prueba mediante la razón. El sentido moral que se relaciona con el mundo de nuestros actos, debe tener prioridad sobre esa lógica teórica que se creó únicamente para ocuparse de los fenómenos sensibles. Nuestra razón no nos deja libres de creer que detrás del hecho en sí haya un Dios justo, pero nuestro *sentimiento moral* nos ordena creerlo.

En resumen:

La primacía de la razón práctica significa que la razón tiene que suscribir ciertas afirmaciones (libertad, inmortalidad, Dios), aunque sean racionalmente indemostrables, porque *las exigencias* de la vida moral *postulan* su verdad.

El hecho fundamental de la moralidad es el *sentimiento* de que se *deben* hacer ciertas cosas y evitar otras. La razón puede enseñarnos *qué cosas* se deben hacer, pero el hecho de que *debamos hacer* algunas cosas y no otras, es algo que puede ser observado y descripto, pero no demostrado. Kant llama *deber,* entonces, al reconocimiento de la necesidad de actuar en conformidad con la ley moral, por puro respeto a la ley moral, independientemente del dolor o placer que podamos sentir al obrar así.

La moral de Kant es la del *cumplimiento del deber por el deber mismo...*

4.E.- UNA IDEA GENERAL SOBRE EL KANTISMO.

Kant, como buen *pietista luterano* para quien la naturaleza humana está corrompida de raíz por el pecado original, ha cerrado todo espacio a la contemplación *pura y pasiva.*

En el campo de la teoría, el hombre sólo conoce los fenómenos o apariencias de las cosas, pero en el momento que aspira a conocer el *noúmeno* o esencia racional de ellas sólo se topa con sus propias categorías racionales, con su propia y limitada mente contingente, que no lo dejará ir más allá

de este condicionamiento interior. Pero notará que el campo moral ofrece súbitamente al hombre un horizonte ilimitado. Resulta muy gráfica al respecto, aquella frase de Immanuel Kant al confesar que dos cosas lo maravillaban:

> «El cielo estrellado sobre mi cabeza
>
> y la conciencia moral dentro de mí».

En verdad, el cielo estrellado está arriba y *afuera,* en cierto modo es inalcanzable para la razón teórica; pero la conciencia moral está *adentro,* a la vista, como campo y recinto de la razón práctica.

A Kant podemos calificarlo como ***Principista Moral,*** en cuanto encuentra en la vida moral la base, suelo o principio de la *reflexión*; y también lo es en cuanto no acepta como criterio supremo de la vida moral ningún valor *externo* a ella —como el placer, la excelencia, la virtud o la felicidad; a las cuales considera *consecuencias* de la vida moral—, sino a ella misma. Si algo podemos llamar bueno eso es *la buena voluntad*[5]*. La razón práctica determina en cada caso mi deber: si acepto que lo haga, si quiero el deber por el deber mismo y sin ninguna otra consideración en su favor, obro como un ser moral.* Cualquier otra motivación, sería *ajena* al principio moral mismo.

La orientación eminentemente práctica y moral de la filosofía de Kant, está dada en que —como buen pietista— *quería levantar el saber, para dar lugar a la fe*. Su pensamiento es una gran lucha intelectual para salvar la libertad personal y humana, de las amenazas de un determinismo físico y materialista que no admite ninguna contingencia en el mundo. La libertad es entendida por el kantismo como ***auto-inicativa***.

5 La valoración de la *autonomía de la conciencia moral respecto de las obras* puede rastrearse ya en el Medioevo, en el pensamiento de Pedro Abelardo (siglo XIII). Casi como un muy remoto predecesor de Kant puede leerse en su libro «Conócete a ti mismo» (capítulos 3 y 4):

Como la virtud radica en la buena voluntad, así el pecado radica en la mala voluntad.

Dios, ciertamente, cuando remunera, valora más el alma que la acción.

Dios, en efecto, no juzga lo que se hace, sino la intención con que se hace.

Sólo Dios, que no tiene en cuenta tanto lo que se hace, como el espíritu o intención con que se hace, valora según verdad la mancha en nuestra intención y examina con juicio verídico la culpa (...) Nosotros, en cambio [al juzgar] no tenemos en cuenta la intención que no vemos, sino la obra que conocemos.

En Kant, la conciencia moral se ha convertido en el *centro* del universo humano. El ser humano ya no depende de elementos externos a él. Su libertad es su independencia. Como agente moral, pertenece a otro mundo, puramente inteligible, donde ningún motivo sensible puede interferir con las exigencias de la moralidad. Dueño de sí, el hombre está ahora *obligado en conciencia ante sí.* Ha descubierto su propia dignidad, su propio valor. Si lo ignora, se disminuye a sí mismo. La libertad lo fuerza a comportarse a la altura de su propio valor.

Lo más importante de todo esto, radica en la idea de que ningún factor ajeno a la conciencia humana interfiere con el hombre. La conciencia moral es inmanente e incondicionada, porque se apoya sobre *su propio dinamismo moral*, por contingente y falible que éste sea. Y el castigo a la inmoralidad, más que la «supuesta infelicidad», es algo que Kant considera mucho peor; a saber: *la desvalorización personal* a los ojos de la propia conciencia.

Como puede advertirse, el orden moral de Kant es completamente independiente y cerrado en sí.

Exclamaba Kant en la Crítica de la Razón Práctica: *¡Deber! Sublime y poderoso nombre...* Como no había logrado una justificación racional de la moralidad y, por otra parte, no podía negar que la moralidad es inseparable de la vida humana, no le quedaba sino tomar la moralidad como un hecho que se justifica a sí mismo. Pero cuando, después de haberse separado de la Metafísica, comienza la Ética a dictar su propia metafísica, lo que aparece en escena es el «moralismo».

El **moralismo** es una de las clásicas huidas del escepticismo de alguien que no confía en la Filosofía.

En esta situación, a la Ética se le asigna la obligación de resolver los problemas metafísicos sin consultar a la Metafísica.

Es curioso, primero se niega la capacidad del intelecto para alcanzar el ser *en sí* y se afirma que lo que los metafísicos dan como verdadero no puede probarse ni refutarse, pero luego resulta que la razón práctica necesita de eso mismo que es indemostrable.

Creemos con Gilson que esta postura (un fisicismo completado por un moralismo) le sirve a Kant para ponerse a salvo de todo posible ataque de escepticismo, pues su irresponsabilidad racional protege plenamente su seguridad.

El *agnosticismo* de su razón y la *certeza* de su moralismo, implican una antinomia radical entre el hombre como viviente en el orden de la naturaleza y el hombre como agente en el orden de la moralidad.

¿Por qué el hombre, siendo tan libre y autónomo, ha sido condenado a vivir tan sujetado? Probablemente porque Kant era luterano. En efecto, la lucha entre ley de la Naturaleza y ley de la moralidad se parece mucho a las interpretaciones protestantes de la Carta de San Pablo a los Romanos, presentada en traje filosófico.

Como señala Gilson: al haberse negado Kant a establecer conclusiones metafísicas sobre fundamentos metafísicos, forzosamente tenía que ser arrastrado de la Metafísica a la Ética y de la Ética a la Teología.

Es más, parecería que hacia el final de su vida Kant estaba desarrollando una suerte de «fiebre mística». En efecto, después de haber demostrado en su juventud que nada sabemos sobre Dios, el viejo Kant estaba empezando a sospechar que él mismo podía ser Dios. En sus notas publicadas en 1920 con el título *Opus posthumum de Kant,* se lee:

> «Dios no es un ser fuera de mí, sino una mera idea en mí. Dios es la razón práctica moral autolegisladora. Por tanto, solamente un Dios en mí, en torno a mí y sobre mí. (...) Dios solo puede ser visto en nosotros. (...) Hay un Ser en mí que, aunque distinto de mí, está conmigo en relaciones de eficacia causal, y que siendo Él mismo libre; es decir, no dependiendo de la ley de la Naturaleza en espacio y tiempo, indirectamente me dirige (justifica o condena), y yo, como hombre, *soy este Ser.* No es una sustancia fuera de mí; y lo que es más extraño, la causalidad es una determinación a la acción en libertad y no como una necesidad de la Naturaleza».

¡Un verdadero laberinto metafísico-teológico!

Newton se habría sorprendido de ver a este Kant que, seducido por el señuelo de la ciencia positiva, acababa su vida en un mundo extraño...

5. El idealismo alemán.

Desde la última década del siglo XVIII y durante algo más del primer cuarto del siglo XIX, el criticismo kantiano se convirtió en el centro de las discusiones filosóficas en Alemania. Como Kant rechazaba a la vez el dogmatismo y el escepticismo, los ataques contra el criticismo provinieron de los dos lados. Pero así como fue atacado, el criticismo también fue defendido, reformado y profundizado; fundamentalmente por Reinhold y Maimon. En medio de todas estas discusiones se sitúan los tres grandes idealistas: Fichte, Schelling y Hegel.

La reunión de estos nombres y su ordenamiento, no es arbitrario. Precisamente, en la Universidad de Jena Fichte sucede a Reinhold y enseña desde 1794 a 1799, luego Schelling (discípulo de Fichte) da clases de 1798 a 1803, y finalmente Hegel (amigo de infancia de Schelling) también trabaja allí de 1801 a 1807.

Sin embargo, entre los tres tuvieron sus diferencias: Fichte y Schelling se pelearon a muerte en 1804 (porque Schelling sustituyó el Yo por el Absoluto como principio de la Filosofía) y Schelling y Hegel se pelearon a muerte en 1807 (porque Hegel sostuvo que el Absoluto es sujeto).

¿Qué hay de común entre los tres?

1) Los tres, antes de dedicarse a la Filosofía, estudiaron Teología para ser Pastores protestantes. El pensamiento de los tres, como el de Kant, es en el fondo una «teología racional».

2) En el terreno filosófico, su característica principal es un retorno a la Metafísica. Kant había presentado su *Crítica* como un «prólogo obligado» de la *Metafísica*. Por lo tanto, sus sucesores consideraron que debían superar la Crítica y desarrollar una metafísica «científica» fundada en la Crítica. Pero la Metafísica posterior a Kant no podía ser sino *idealista* (apriorística y sin la cosa en sí). Por otra parte, los sistemas racionales que se desarrollaron

desde ella volvieron —aunque desde otra perspectiva— a la concepción wolfiana de la Metafísica, como Kant lo había querido.

3) La Metafísica poskantiana es *panteísta;* lo cual es radicalmente distinto a lo que Kant había previsto. De hecho, Fichte, Schelling y Hegel han sido profundamente influidos por Spinoza. Los tres restablecen como fundamento de su filosofía una *intuición intelectual* análoga a lo planteado por Spinoza. Como el espíritu humano es demasiado débil para soportar todo el universo, detrás del espíritu finito perciben un Espíritu infinito, que actúa y toma conciencia de sí en nosotros, construyendo a través de nosotros el universo entero.

4) Como ya hemos señalado, el punto de divergencia entre los tres fue la concepción del primer principio; es decir: Dios. Consecuentemente, y como resulta evidente, una modificación del primer principio acarrea una renovación de todo el sistema filosófico en cuestión.

5.a.- Rasgos generales.

Durante el siglo XVIII los filósofos de la Ilustración —salvo excepciones— habían sido en general poco originales y profundos. Fue el idealismo alemán quien vendría a dominar la escena desde finales del siglo XVIII hasta principios del XIX cuando, después de 1830 (año en el que Comte publica el primer volumen de su *Curso de Filosofía Positiva*), el idealismo entrara en crisis y se produjera en Francia un florecimiento filosófico representado por el ***positivismo*** de *Augusto Comte* (1798-1857). Desde ese momento, la filosofía francesa va a superar a la alemana y a influir sobre ella.

Sin embargo, se ha de señalar que el siglo XIX todo entero depende esencialmente del pensamiento de Hegel. La huella hegeliana está presente en toda la Filosofía de aquel siglo.

La Filosofía posterior a 1830 consiste primariamente en tomar posición ante el gigantesco hecho histórico del hegelianismo, ya sea para oponerse a él o para alterarlo. Todos aquellos filósofos tuvieron que enfrentarse con el hegelianismo y obraron condicionados por él, positiva o negativamente. Y lo que le ocurrió a los filósofos también le sucedió a las *disciplinas extrafilosóficas:* la Teología, el Derecho, la Historia, la Economía, etc.

La idea hegeliana que más pertinazmente actuó a lo largo de todo el siglo ha sido la de ***evolución*** (Entwicklung). Hegel situó la esfera propia de la evolución en el *Espíritu* y no en la Naturaleza.

> «La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza (...) muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo... *Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo.* Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. (...) El hombre tiene una facultad real de variación y, además, como queda dicho, esa facultad camina a algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad».
>
> (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I.118)

Puede observarse la presencia de la idea de evolución, por ejemplo: en la evolución biológica planteada por Carlos Darwin (1859: *El origen de las especies*), en el socialismo dialéctico de Carlos Marx (1867: primer tomo de *El Capital*) y en el evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903).

Estas eran las posiciones filosóficas de mayor vigencia en el siglo XIX. Todas ellas estaban dominadas —en una u otra forma— por la idea de evolución, por la exigencia de dar una interpretación al curso completo de la historia y al grupo variado de fenómenos designados con el término *vida.*

Detengámonos de momento en los representantes del idealismo alemán...

5.b.- Fichte.

Johann Fichte (1762-1814), siendo un joven desconocido y sin dinero, acudió al ya anciano Kant para pedirle consejo y dinero. El viejo filósofo no tenía dinero para darle, pero le dio consejo. A partir de ahí se entabló entre ambos una relación de respeto y amistad. Pero, lo que puso fin a la amistad fue el hecho de que lo que el maestro había expresado como conclusiones de su filosofía, el discípulo lo tomó como premisas; en consecuencia, las conclusiones de Fichte ya no podían ser las de Kant.

Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, había dejado abierto un abismo entre la sensibilidad y el entendimiento. Se hacía entonces necesario desplegar un puente sobre ese abismo. Veamos...

Fichte parte de la doctrina kantiana de la *síntesis trascendental,* que se basa en la posición espontánea del sujeto cognoscente. Para Fichte, el origen de todos los conocimientos radica en el sujeto, tanto en lo referido al contenido cuanto en lo concerniente a la forma. El conocimiento, entonces, se origina en la pura actividad del «yo» (Ego) entendido absolutamente. Con esto el idealismo crítico de Kant se convierte en un idealismo subjetivo, y así se inicia el pensar especulativo del idealismo alemán.

Según Fichte, el «yo» es esencialmente una *voluntad* que se halla limitada por el mundo material. Para anular esa limitación, el «yo» crea el mundo del *sentido,* y crea el *entendimiento* como sustitutivo de una realidad que, de otro modo, le sería ininteligible. Por supuesto que aun así el «yo» sigue siendo limitado, pero al menos ahora es dueño de su propia limitación, en la medida en que es dueño de lo que entiende.

Según el triple paso dialéctico (tesis, antítesis y síntesis), el «yo» se pone a sí mismo (tesis) y pone el «no-yo» (antítesis); luego, en la *intuición intelectual* (síntesis); es decir, en la *re-flexión* sobre su actividad, el «yo» abarca al «yo» y al «no-yo» como *fuente común* de ambos: «yo» veo lo que *yo* soy y lo que *yo* no soy. Así, todo ser es producto de la acción originaria del yo.

De este modo Fichte considera que ha logrado reconciliar a las dos Críticas kantianas, resolviendo la oposición entre la necesidad de la naturaleza («no-yo») y la libertad de la voluntad («yo»).

Tal como el «yo» ha creado la naturaleza, puede remodelarla y liberarse cada vez más a sí mismo del límite que se ha autoimpuesto. Remodela y se libera en la medida en que se da a sí mismo más inteligencia. En otras palabras: *el progreso en el conocimiento de la naturaleza es el progreso en la liberación de ella.*

La doctrina práctica de la ciencia indica su fin a toda acción creadora: para el «yo puro» (que es voluntad pura), el mundo no es sino *el material sensibilizado del deber,* en el que puede acreditarse la acción moral y el «yo» puede volver a sí mismo.

Ahora bien, ¿cómo es posible que el mundo del sentido («no-yo») y del entendimiento («yo»), creado por el «yo», pueda ser el mismo para todos los hombres? La respuesta de Fichte fue que el acuerdo entre los productos de las *voluntades individuales* era el resultado de «Una Eterna Voluntad Infinita», que crea el mundo *en* nuestras mentes y *por* nuestras mentes.

El viejo Kant había sospechado que él mismo era Dios, pero su inesperado vástago era un verdadero monstruo filosófico, realmente interesante: *un spinozismo de la voluntad.*

> «¡Sublime y viviente voluntad! ¡Nombrada por no nombrada, comprendida por no pensada! Yo puedo levantar mi alma a Ti, por Ti no estoy yo dividido. Tu voz resuena dentro de mí, la mía resuena en Ti».

(*El destino del hombre*. Libro III, 3)

Fichte se definía como kantiano, pero Kant se molestó mucho con las conclusiones panteístas de su discípulo.

5.c.- Schelling.

Friedrich Schelling (1775-1854) fue otra de las figuras de primera fila del idealismo alemán. Estudió con Hegel y Hölderlin en el seminario protestante de Tubinga. Perteneció al movimiento romántico.

Por instigación de Fichte y de Goethe, fue profesor en la Universidad de Jena desde 1798; luego, desde 1803 fue profesor en Wurzburg, Erlangen, Munich y, en 1841, fue llamado por el rey de Prusia Federico Guillermo IV, a dar clases en Berlín.

Schelling fue el discípulo favorito de Fichte.

Siguiendo la línea de pensamiento de su maestro, quería simplemente saber ¿por qué la voluntad siente tal inclinación a limitarse a sí misma con un obstáculo material? Su respuesta fue que la voluntad es un artista cuyas ideas inteligibles necesitan encarnarse en una realidad material. En tal sentido, la realidad es una obra artística y, así, la filosofía del arte o Estética, es la piedra fundamental de la Filosofía.

Esta doctrina la expresó Schelling en 1801, cuando publicó su *Filosofía de la naturaleza*. Pero en 1802 Fichte reaccionó declarando que su discípulo predilecto nunca había entendido su filosofía. Sin embargo, en 1806, Schelling tuvo que acusar a su maestro de haber tomado de su libro una larga serie

de proposiciones. Esto muestra que estaba en lo cierto Schelling cuando afirmaba que había deducido sus propias conclusiones de los principios de Fichte, y que lo había hecho tan bien que su maestro se vio obligado a tomarlas del mismo libro que había desautorizado públicamente.

Fuertemente influido por Spinoza, Schelling dio al *romanticismo* la más clara expresión filosófica.

Podemos distinguir tres períodos en la evolución de su pensamiento...

Según su *filosofía panteísta de la naturaleza* (primer período 1797-1800), ésta es *un organismo,* configurado desde el espíritu inconsciente; el cual, en ella y por ella, se desarrolla como el yo consciente de sí. Schelling eleva por tanto *lo real a lo ideal,* mientras que, según él, la «filosofía trascendental» lleva lo ideal a lo real, haciendo surgir en cuanto teorética, sin conciencia, la naturaleza y en cuanto práctica, con conciencia, la libertad en el derecho y en el Estado, y finalmente, como filosofía del arte, haciendo que se contemple como belleza la armonía de lo inconsciente y de la conciencia.

Según la *filosofía de la identidad* de Schelling (segundo período, 1801-1809), el espíritu y la naturaleza son idénticos *en* el «absoluto» indistinto, desde el cual se desarrollan en la dualidad de lo real y de lo ideal, para pugnar por volver de nuevo a la unidad. El absoluto se capta en el acto de la «intuición intelectual» como la identidad universal. Ha de entenderse como «autointuición intelectual» de Dios, mientras que el universo ha de entenderse como «automanifestación» del absoluto, como identidad del organismo absoluto y de la obra de arte absoluta.

En el tercer período (desde 1809) Schelling se inclina hacia una *teosofía gnóstica.* En los estudios sobre la esencia de la libertad humana distingue en Dios entre Dios y el fundamento de su existencia, que no es él mismo, no la libre voluntad del amor, sino la «naturaleza» *en Dios;* la cual puede concebirse, en cierto modo, como un bello impulso (una dualidad que presupone la absoluta indiferencia como fundamento originario). En el oscuro fondo impulsivo de la existencia radica la voluntad propia de la criatura, voluntad que explica la posibilidad del mal en el hombre, y ello de tal forma que la realidad del mal hecho con libertad es la acción propia del hombre.

En los cursos de Berlín, dirigidos contra el racionalismo de Hegel, Schelling completa la anterior filosofía negativa de la razón con su filosofía «positiva» de la mitología y de la revelación que, en forma de «empirismo metafísico» quiere experimentar la evolución de Dios mismo por la manera como Dios se revela en la vida religiosa de la humanidad. Según Schelling, la meta de esta historia de Dios, que conduce de la mitología a la revelación, es la unificación del cristianismo católico-petrino y evangélico-paulino en una única iglesia.

5.D.- HEGEL.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), estudió filosofía y teología en Tubinga.

Trabajó como Preceptor doméstico, profesor particular en Jena, rector del gimnasio en Nuremberg. En 1816, fue profesor en Heidelberg y en 1818 en Berlín, donde ejerció gran influjo como «filósofo del Estado prusiano».

Hegel fue el consumador del idealismo alemán (hegelianismo). En las obras de juventud Hegel se enfrenta con la ilustración, con Kant y Fichte.

Después de desentenderse del influjo filosófico de su amigo Schelling, se destacó en sus obras principales como el creador de uno de los más importantes sistemas de la filosofía occidental: ***idealismo absoluto***.

Hegel fue la figura que vino a poner un poco de orden en el caos filosófico de su tiempo. Profundamente conocedor de los sistemas de Fichte y de Schelling, procuró encontrar un camino fuera de las conclusiones de aquellos dos.

Forzado a reconciliar metafísicas tan variadas, Hegel se hallaba en la mismísima situación de Nicolás de Cusa en el siglo XV. En efecto, Hegel procedió a demostrar que hay en Filosofía actitudes típicas que se afirman como verdaderas y, sin duda, lo son, pero no son *la* Verdad. *La Verdad es el todo,* y el todo es la naturaleza, que *alcanza su plenitud a través del proceso de su propio desenvolvimiento.* Entonces, la Naturaleza es la manifestación externa de una «Idea absoluta y eterna» o «Espíritu absoluto», que se expresa en el espacio y el tiempo según la ley dialéctica. Fundamento del mundo y principio de su sistema, entonces, es el *absoluto* (idea, inteligencia del mundo, Dios), que se convierte en el triple tema:

1) La idea absoluta «en y para sí» es tratada en la Lógica. Esta no es ni lógica formal ni —como en Kant— lógica trascendental de la razón finita, sino *análisis categorial de la estructura de la razón infinita,* como fundamento del ser de todo lo que es y, por tanto, a una con ella, como Ontología. Es al mismo tiempo Teología, en cuanto:

> «Exposición de Dios tal como es en su ser eterno antes de la producción del mundo y de un espíritu finito».

2) La realización del absoluto en su «ser otro», es decir, en la *naturaleza,* viene tratada en la filosofía de la naturaleza.

3) El absoluto en su retorno de lo otro «a sí mismo» (en cuanto se-comprende en el saber de sí mismo), es decir, como *Espíritu,* es tema de la filosofía del espíritu.

El Espíritu se realiza como espíritu «subjetivo» en el hombre particular, como espíritu «objetivo» en las formas comunitarias de los hombres en la historia (sobre todo en el Estado), como «espíritu absoluto» en las grandes formas en que se efectúa la historia: como arte, como religión, como filosofía. La exposición de las diversas formas de manifestarse el Espíritu es la *Fenomenología del espíritu.*

La filosofía de la historia muestra la historia del Espíritu en sus formas supremas de manifestarse. Ahora bien, toda realización del absoluto, como naturaleza y como espíritu, y por tanto toda historia de esta realización, tiene lugar *dialécticamente:* Todo estadio puesto (tesis) hace surgir su contrario (antítesis), y ambos vienen «absorbidos» en la síntesis subsiguiente; es decir: *a la vez son negados, conservados y elevados;* así como todo concepto engendra por sí mismo el concepto contrario y ambos vienen «absorbidos» en otro superior (la dialéctica, en cuanto método, es al mismo tiempo la dialéctica del acontecer del absoluto mismo).

Cada término de una antinomia concreta resulta, de este modo, un paso necesario para la autoafirmación final del Espíritu absoluto.

Esta doctrina implica el reconocimiento manifiesto de que la *contradicción* se halla en la raíz misma de la realidad. A primera vista puede parecer que

esta actitud no tiene nada de alarmante. Al parecer se trata de un nuevo caso de «docta ignorancia» y de un caso más de escepticismo establecido dogmáticamente. Sin embargo, esta posición tiene un considerable impacto sobre la vida práctica...

La Verdad es el todo, pero la realización progresiva del todo supone una superación progresiva de todas las contradicciones parciales de las cuales saldrá su unidad. Pues bien, el razonamiento abstracto es un juego dialéctico inofensivo: *la proposición de una tesis lleva a la antítesis, para desaparecer ambas en la unidad de la síntesis; ésta, a su vez, al convertirse en tesis, se pone en tensión frente a su propia antítesis y así sucesiva* e *indefinidamente.*

Ahora bien, siendo la contradicción aquello de lo que está hecho el mundo, resulta que cada cosa particular es inteligible sólo como parte de un todo; pero, por sí misma, *es ininteligible.* Mejor dicho: por sí misma es un mero punto en la evolución histórica de una autoafirmación fundada sobre la negación de lo demás y negada a su vez por lo demás. Entonces, si la realización del Espíritu absoluto es la marcha de Dios a través del mundo, la «ruta de Dios» que Hegel expone está repleta de ruinas.

Por otra parte, siendo el hegelianismo un sistema metafísico que abarca a toda la realidad, no se limita a las ideas, sino que se aplica a las cosas. De este modo, el conflicto entre las filosofías resulta un conflicto entre filósofos... Cada filósofo, como momento particular de una ley universal, tiene que ser la antítesis de otro, hasta que ambos sean resueltos en la síntesis de un tercero. La contradicción entre ideas es *guerra* entre hombres. En un mundo así, la guerra no es un accidente, sino una ley. En otras palabras: la actualización progresiva de la Idea constructora del mundo implica la sumisión de los individuos a la unidad del Estado. Según palabras del mismo Hegel, el Estado es: «la marcha de Dios a través del mundo»... y una vez más podemos ver que la ruta de Dios está sembrada de ruinas.

La filosofía hegeliana, sistemáticamente, puede considerarse como una especie de *panteísmo* y *panlogismo* y, desde el punto de vista de la critica histórica, como una *escatología secularizada.* Hegel estaba «revelando» un *sentido divino* de la Historia, pero signado por una sangrienta necesidad. Tal impronta totalizadora suscita temor en quienes observan que *hay algo de misterioso y terrible* en una filosofía como el hegelianismo cuando, por ejemplo, sostiene que la fuerza dialéctica en el mundo es el soldado armado: «la clase militar es la clase de la universalidad». Es más, Hegel demuestra que ni siquiera el arma de fuego ha sido una invención casual, sino

el descubrimiento necesario de una «arma impersonal» que permite a los Estados hacer guerras impersonales contra otros Estados.

Algunos quieren ver en el *relativismo dogmático* de la filosofía de Hegel una «escuela de tolerancia», y así creen que el hegelianismo trata de que en el mundo siempre hay un lugar para cada cosa, porque cada quien tiene derecho a seguir su propio camino. Pero eso es un mero indiferentismo filosófico y no el relativismo hegeliano.

Hegel enseñó algo muy diferente. Dialécticamente, algo se afirma a condición de crear oposición; es decir, engendrando enemigos y guerreando. No podía ser de otra manera: la conclusión de un sistema de pensamiento que confinó la razón en la esfera de la pura ciencia, hizo a la Filosofía esclava de la ciega tiranía de la voluntad.

«La guerra no es un accidente», escribió Hegel.

Quizás podría interpretarse la noción de «guerra» en el sentido que le dio Heráclito y no literalmente. Sin embargo, la exposición filosófica a lo largo del siglo XIX estuvo afectada por un enérgico matiz *estatista y nacionalista,* infrecuente en la historia de la Filosofía, pero que resultó completamente coherente con el hegelianismo.

6. El sociologismo de Comte.

El filósofo francés Augusto Comte (1798-1857) se enfrentó, desde muy joven, con las consecuencias sociales de la filosofía del siglo XVIII.

No sólo había caído con Kant la Metafísica clásica, sino que la Monarquía había sido derrotada en 1789 por la Revolución francesa. Se había venido abajo todo lo que había sido seguro durante centurias. Pero, a su vez, sucedió que la Revolución no logró establecer un nuevo orden de vida política y, después del glorioso y trágico episodio del Imperio Napoleónico, todo parecía conducir hacia un retorno al pasado... La Monarquía absolutista había vuelto y pretendía dominar Francia como si nada hubiese sucedido a partir de 1789. Sin embargo, la cerrada concepción política que se intentaba imponer y las intenciones de retornar a las formas puras del absolutismo monárquico, desató en la sociedad intensas resistencias.

No podía soslayarse lo acontecido en 1789. Las ideas difundidas por la Revolución habían alcanzado suficiente consenso y el grado de madurez necesaria para agudizar el clima de tensión social y política. De este modo, ante la «restauración» del antiguo Régimen, se polarizaron las posturas... El panorama se complejizaba. Para luchar por los principios revolucionarios se formaron «sociedades secretas» que adoptaron distintas formas de organización y distintos nombres. Entre ellas, las más conocidas fueron las logias masónicas.

El objetivo al que estas asociaciones aspiraban era la unificación de la Nación bajo una Monarquía constitucional o bajo una República.

Ya en 1820 se dieron los primeros síntomas de que no era posible retornar al pasado según el proyecto de restauración absolutista. Comenzaba el ciclo de las *revoluciones burguesas.*

En julio de 1830 estalló en París un levantamiento popular contra un conjunto de medidas restrictivas sobre la prensa y el sistema electoral. La represión fue importante y el combate urbano duró tres días. Finalmente, el rey Carlos X abdicó. El nuevo rey, Luis Felipe de Orleans —el «rey burgués»— juró la Constitución. De este modo, se volvía a instalar una *Monarquía limitada,* sobre la base del sufragio restringido.

La agitación revolucionaria en Francia sirvió para desencadenar otros movimientos que se extendieron por gran parte de Europa, haciendo estallar motines en importantes ciudades.

El mapa de Europa comenzaba a remodelarse...

Las diferencias dentro de las mismas fuerzas movilizadas, entre la burguesía y las masas populares por un lado, y entre quienes aspiraban a reformas más radicales y quienes nada más aspiraban a modernizar el sistema político, por otro lado, fueron factores que debilitaron a los revolucionarios. Sin embargo, quedaba el impulso para un nuevo asalto.

El gobierno de Luis Felipe de Orleans, apoyándose en grupos de la burguesía financiera, controlaba un gobierno en el que la participación electoral estaba restringida. Pero el descontento hacia su gestión crecía alimentado por las sospechas de que la administración estaba corrompida y que el Estado se dedicaba a beneficiar a especuladores y financistas.

Se fue preparando un terreno apto para desestabilizar al gobierno, con propaganda subversiva y mediante una «campaña de banquetes» en los cuales se reunían los representantes de distintos sectores políticos para tratar temas de política reformista. La crisis económica que afectaba a Europa desde las malas cosechas de cereales en 1846 y el alza de los precios de los alimentos, sumado a la reducción del poder adquisitivo de la población, resultaban ideales para capitalizar políticamente el descontento popular.

Se presionaba al gobierno pidiéndole una modificación del sistema electoral, pero el rey y su ministro Guizot se obstinaban en negarla.

El 22 de Febrero de 1848 el gobierno prohibió la celebración de un «banquete» en un restaurante de los Campos Elíseos y esa fue la señal para el estallido: durante dos días la muchedumbre se adueñó de las calles, levantó barricadas en los barrios de París y, en la noche del 24 de Febrero, asaltó el Palacio de la Tullerías. Ante el curso que habían tomado los acontecimientos, Luis Felipe abdicó. La presión popular impidió que se tomara una solución tibia: se proclamó la República y se estableció un Gobierno provisional presidido por el poeta Alfonso Lamartine y compuesto por republicanos, liberales, demócratas, socialistas e incluso por un representante de los obreros de París.

Pronto volvieron a comenzar las dificultades; esta vez entre quienes aspiraban a una República «social» y quienes querían una República «liberal».

Las elecciones de Abril de 1848 mostraron que los sentimientos monárquicos aún seguían vivos. Los franceses temían a la República «social».

Luego, el gobierno de Lamartine evolucionó hacia políticas más conservadoras y fue adquiriendo progresivamente un tono autoritario. A final del año Lamartine entregó el poder a Luis Napoleón Bonaparte, quien asumió la presidencia apoyado por el partido del Orden. En síntesis, el temor a la «república social» había llevado a la burguesía francesa a abrazar la reacción.

Los acontecimientos franceses desataron una nueva e inesperada ola revolucionaria que agitó a casi toda Europa durante 1848.

De esas revoluciones se recogieron enseñanzas:

a) Los sectores trabajadores aprendieron que no obtendrían ventajas de una revolución protagonizada por la burguesía, y que debían imponerse por su propia fuerza.

b) Los sectores más conservadores de la burguesía aprendieron que no podían confiar más en la fuerza de las barricadas. En lo sucesivo, las fuerzas del conservadurismo deberían defenderse de otra manera; es decir, aprendiendo las consignas del pueblo.

c) La elección de Luis Napoleón (el primer jefe de Estado moderno que gobernó por medio de la demagogia) enseñó que la democracia del sufragio universal era compatible con el orden social.

d) Pero las revoluciones del 48 (conocidas como «la primavera de los pueblos») significaron, fundamentalmente, el fin de la política tradicional. Y demostraron que el liberalismo, la democracia política, el nacionalismo, las clases medias e incluso las clases trabajadoras iban a ser los protagonistas permanentes del nuevo y conflictivo escenario político.

Frente a este panorama, Comte estaba convencido de que, si es verdad que después de la Revolución francesa de 1789 se imponía una restauración de la Monarquía, al mismo tiempo ello significaba que —en la relación revolución-restauración— el pasado estaba *irrevocablemente* muerto. La sentencia de muerte del antiguo régimen social era irrevocable, porque *expresaba una fatalidad histórica y objetiva.* Entonces, siendo esto así, una *restauración* más bien tiene que ser una *reorganización;* es decir, la formación de un nuevo tipo de orden social según nuevos principios.

No era Comte el único interesado en este problema. Muchos otros pensadores de la época habían sugerido ya diversos «remedios» para la *anarquía política* de aquel tiempo. Pero Comte enfocaba la situación como filósofo... Para él, en lo esencial, todo el problema era un problema de ideas. En efecto, *la anarquía social y política es una manifestación exterior del estado de anarquía mental* que prevalecía desde que los viejos caminos de pensamiento habían quedado anticuados. En otras palabras: *cuando los hombres no saben qué pensar, tampoco saben cómo vivir.* Comte quería enseñarles cómo vivir, enseñándoles qué pensar. Tal era su personal ambición. Muy loable, por cierto. Pero el problema es que la filosofía de Comte nació bajo un nuevo sucedáneo científico: no la Lógica como en Abelardo, ni la Matemática como en Descartes, ni la Física como en Kant, sino la ***Sociología.***

Otra vez una nueva *ciencia modelo* le impondría su molde a la Filosofía.

Comte descubre la «ciencia positiva de los hechos sociales»[6]. No había nada malo en su descubrimiento. Cualquier ciencia nueva merece ser bienvenida. Pero el error de Comte consistió en querer resolver todos los problemas filosóficos mediante una ciencia positiva.

Comte buscaba un *dogma científico* de común aceptación que trajese un nuevo orden social.

A primera vista le pareció que el cuerpo total del conocimiento científico, completado ahora con el descubrimiento de la Sociología, podría brindarle una respuesta suficiente. En efecto, después de haberse desvanecido por completo el viejo orden de ideas, ahora todos los hombres habrían de adoptar la misma concepción científica del mundo. Entonces surgiría natu-

6 La sociología como ciencia positiva de los «hechos» sociales, es una disciplina reciente. Pero esto no significa que el estudio de las sociedades y de los hechos sociales haya sido desconocido por los antiguos, ni que nunca hubieran tenido la idea de una ciencia *positiva* de la sociedad. Lo que ocurría era que el punto de vista dominante en el abordaje de los fenómenos sociales hasta el siglo XIX era el normativo, pues se procuraba ante todo *definir lo que debe ser* la sociedad. Sin embargo no dejaron de incluir una cierta sociología «positiva», puesto que también buscaban determinar *cómo se comportan de hecho* los hombres en cuanto *seres sociales.*

No obstante, son los economistas del siglo XVIII quienes fijan la noción de las *leyes naturales de la sociedad.* Hacen resaltar la idea de una analogía entre los «hechos» sociales y los «hechos» de la naturaleza física, estableciendo principios de aplicación diversa. Por procedimientos estadísticos —acorde a la exigencia de lo matemático— se presentaba una visión «positiva» de los hechos sociales y de sus mutuas relaciones (natalidad, nupcialidad, criminalidad, etc.).

ralmente, como conclusión necesaria de la nueva unidad mental, un nuevo orden social.

La solución era simple y sonaba tentadora.

¿Por qué estaba convencido de esa solución?

Según Comte la Filosofía —descartada toda Metafísica y su presunto conocimiento de principios apriorísticos y normativos— no tiene otro quehacer más que *ordenar lo dado inmediatamente en la experiencia sensible,* al modo como lo hacen las ciencias particulares en sus respectivos sectores y a partir de ello explicar la *evolución* social.

Lo «dado» en la experiencia es lo efectivo, lo que se puede afirmar, lo que existe de hecho, lo fáctico, ***lo positivo...*** Precisamente, lo que se denomina **positivismo** es una teoría definida en función de las ciencias naturales y extendida durante el siglo XIX a todas las disciplinas. En general, podemos decir que representa una forma especial de empirismo. En Filosofía el positivismo fue preparado por el empirismo inglés (particularmente Hume) y desarrollado por Comte.

El *ordenamiento de lo dado* debe ser realizado por el filósofo mediante el establecimiento de relaciones últimas, generales y constantes de la realidad; esto es: mediante el establecimiento de *leyes* de los fenómenos «dados» en la experiencia. Ahora bien, estas leyes también deben ser «dadas»; lo cual significa que deben poder ser reconocidas de manera concluyente en la experiencia. Pero la experiencia no termina nunca. Entonces, según el positivismo, la Filosofía no se puede formular en términos de *sistema,* sino que, como «investigación científica universal», debe ponerse al servicio del *progresivo* dominio de la realidad.

El *método positivo* tiene por finalidad el explicar la evolución social. Es decir que la primera condición en cuanto «ciencia» social consistirá en la *observación* de los «hechos» sociales tal como son dados a la experiencia. Además, se ha de tener en cuenta que la misma observación supondrá una parte *estática* (estudio de las condiciones de existencia de la sociedad) y una parte *dinámica* (estudio de las leyes de su movimiento). La parte estática responde a la idea de *orden* (estudia las leyes de coexistencia de los

estados sociales) y la dinámica a la de *progreso* (leyes de sucesión de los estados sociales).

En su pretensión de ser el único método ad-misible, el positivismo pasa por alto las diferencias esenciales de las ciencias naturales respecto de las demás y respecto de la Filosofía. Además, al pretender ser una *doctrina universal de la realidad,* desconoce la diversidad de los sectores del ser, a la vez que restringe a una sola dimensión la plenitud de lo que puede ser experiencia y realidad, pues sólo admite como tales a la mera «constatación de hechos», sin explicar la *facticidad* de los mismos. Esto significa que el positivismo abandona cualquier preocupación por determinar las causas íntimas de los fenómenos. Las preguntas sobre estas cuestiones se descartan como algo «metafísico», y sólo se reconocen como «dadas» en el sujeto psíquico individual, con lo cual el positivismo viene a asentarse sobre un *psicologismo.*

No obstante, se ha de reconocer que su mérito histórico consistió en apartarse de la «estéril teorización» y en aplicarse a la «exploración» de hechos. En efecto, es exigencia de la objetividad positiva el partir de la experiencia y medirse por ella. Escribió Comte en su *Curso de Filosofía Positiva*:

> «El método no puede ser estudiado separadamente de las materias en que se emplea».

En efecto, no se puede negar el valor pedagógico de la *lógica en acción,* pero ésta no puede excluir el pensamiento general y abstracto... Pretender que al hombre le basta con sus sentidos naturales, es lo mismo que decir que puede contentarse con sus dos manos para las múltiples necesidades que exigen la conservación de la vida y el progreso de la civilización.

La elección que Comte hizo de la Sociología como nueva ciencia modelo para la Filosofía, no fue fruto de una decisión arbitraria. Había observado que si se toma una sociedad en un momento de su evolución, se verá que viene definida por tres elementos fundamentales, cuyas relaciones mutuas son inalterables:

1) En primer lugar, en la raíz de cada grupo social se da *un estado definido de conocimiento intelectual.* Por ejemplo: una sociedad fetichista difiere de

otra que sea monoteísta, y ésta a su vez se diferencia de otra en la que el conocimiento científico haya sustituido a la Teología. La estructura de una sociedad respecto de las otras difiere por completo y en cada elemento. ¿Por qué? Porque un grupo social está constituido por un grupo de familias unidas por la misma concepción intelectual del mundo.

2) En conexión y en dependencia con el factor conocimiento, aparece siempre un segundo factor: una determinada forma de gobierno político. Este factor fluye del primero, porque *el gobierno es la simple reacción natural del todo sobre las partes,* y si el todo es la perspectiva intelectual común que enlaza a los miembros de la comunidad, el régimen político ha de expresar el cuerpo de creencias del que se origina.

3) Hay un tercer factor que fluye de los otros dos: *una civilización* (literaria, artística, comercial e industrial), nacida de la mentalidad rectora y del régimen político.

En suma: hay un estado determinado de conocimiento en la raíz del sistema, una situación industrial definida al final y, en el medio, una forma específica de arte. Se trata de un *idealismo histórico* en el cual la estructura total de una sociedad concreta en un tiempo dado, viene estrictamente determinada por la comunidad de creencia donde se funda. Luego, la *cohesión ideológica* de estas creencias se identifica con la *cohesión social.*

Esta explicación da cuenta de la *estructura estática* de los grupos sociales; luego Comte considera la *ley dinámica de su desenvolvimiento.*

Desde donde Comte parte, la evolución de una sociedad es necesariamente el desenvolvimiento de una idea o, mejor dicho, de un cierto «espíritu».

¿Qué espíritu? El espíritu *positivo.*

Este espíritu positivo estaba presente en la humanidad desde sus mismos inicios y ha ido alcanzando progresivamente conciencia de sí mismo a lo largo de la historia.

Para explicarlo formula su tesis de los «tres estadios evolutivos de la humanidad»:

1) *Estadio teológico:* corresponde al tiempo cuando la mente humana explicaba todos los fenómenos por la voluntad de las divinidades.

La presencia del espíritu positivo se expresa en la progresiva racionalización teológica que fueron ganando las creencias religiosas.

2) *Estadio metafísico:* la transición del primero al segundo estadio es casi imperceptible, dado el alto grado de racionalización de la creencia. En efecto, en este segundo momento, las causas abstractas sustituyen a los dioses y a Dios como última explicación del mundo. Así, la Metafísica no es sino el espectro de las teologías muertas... Sin embargo, era un intermediario necesario para lograr el tercer estadio.

3) *Estadio científico positivo:* Aquí el espíritu positivo se identifica sin más con el espíritu de las ciencias positivas; las cuales no se interesan por los dioses ni por las causas, pues no buscan el «por qué», sino el «cómo» de los fenómenos. Las leyes y no las causas, son la única explicación válida de todos los hechos cognoscibles.

Finalmente, Comte sostiene que todas las sociedades tienen que pasar necesariamente por estos tres momentos en el curso de su desenvolvimiento.

El descubrimiento de esta ley universal determinó la base de su sociología y le ofreció la explicación completa de la crisis social que estaba observando en su tiempo y le ofreció también un medio seguro para ponerle fin.

Comte estaba convencido de haber hecho un descubrimiento brillante, pero ¿quién sería el encargado de darlo a conocer? El estadio teológico había tenido al Aquinate y el metafísico a Descartes, ahora el positivo lo tenía a Augusto Comte. Pero ¿qué debía hacer para ello?

a) El primer paso fue la ampliación del espíritu positivo de las ciencias a los hechos sociales mediante la creación de una ciencia todavía inexistente: la Sociología.

b) El segundo paso consistiría en hacer que la Sociología sirva para liberar a la política de su estado metafísico y caótico, y convertirla en una ciencia positiva con la cual iniciar una era de ingeniería social y política. Es decir: así

como podemos actuar sobre la naturaleza en la medida en que conocemos sus leyes, del mismo modo podremos actuar fácilmente sobre las sociedades. La vida social será así previsible y calculable. Podremos: «saber para prever, y prever para prevenir».

Si todas las ideas y todas las leyes son igualmente positivas, se las puede reducir a un sistema homogéneo, cuya cohesión ideológica sea la cohesión social de la Humanidad.

Comte estaba muy entusiasmado.

Necesitaba encontrar un *dogma científico* adecuado al nuevo orden social, que asegurara la perfecta *uniformidad* del conjunto.

Sin embargo, Comte observaba que los hechos que la ciencia estudia son heterogéneos. En tal sentido, la tendencia de las ciencias no es de suyo hacia la unidad, sino más bien hacia la desagregación en enfoques parcializados (cada ciencia ocupada en el estudio de su particular sector de la realidad). Por otra parte, no puede afirmarse que la mera suma total de las ciencias particulares constituya un todo.

La unidad debe venir de una perspectiva fundamental del mundo; por ejemplo: a la tribu la unidad le venía de su fetiche, a la civilización teológica le venía de su Dios, a la sociedad metafísica le venía del Autor de la Naturaleza; pero si una sociedad no tiene nada más que la discontinuidad de las ciencias particulares, se verá condenada a la desintegración completa y ya no será una sociedad.

Entonces, lo que Comte necesitaba era un factor de unidad sobre y más allá de la ciencia positiva; esto es, necesitaba una Filosofía *positiva:* un sistema estrictamente justificado de pensamientos.

Los hombres del siglo XIX ya no creen en la Teología ni en la Metafísica y sólo disponen de la Ciencia; pero igualmente necesitan una Filosofía.

Entonces ahí surge el problema:

¿Cómo podrá darnos la Ciencia una Filosofía?

Comte fue lo suficientemente lúcido como para dar la respuesta correcta: *la ciencia sola no puede ni pretende darnos una filosofía.*

¿Qué hacer, entonces?

Si la mirada de las ciencias sobre las cosas no puede darnos una filosofía, pues en ese caso habrá que mirar las cosas de otro modo; es decir, mirarlas

desde el punto de vista del hombre. En otras palabras: no siendo posible una «síntesis objetiva», la única posible es una «síntesis subjetiva».

Fue un paso fatal, que Comte trató de dar del modo más científico posible.

a) No es casual que la última ciencia descubierta haya sido la ciencia del hombre, la Sociología; pues siendo la vida humana en sociedad el más complejo de todos los hechos, presupone el conocimiento positivo de todos los demás hechos. Entonces, la vida social humana es el único hecho desde donde se pueden mirar todos los demás.

b) La ciencia no se preocupa por el hombre, sino por las cosas. En consecuencia, cada ciencia habrá de *reorganizarse* desde dentro para acomodarse a las necesidades sociales del hombre.

c) Finalmente, la ciencia ha de incorporarse la síntesis subjetiva:

> «El punto de vista esencialmente filosófico *no asigna más fin al estudio de las leyes naturales que el de darnos una representación del mundo externo conforme a las exigencias esenciales de nuestra inteligencia*, tan lejos como lo permita el grado de exactitud requerido por el conjunto de nuestras *necesidades prácticas*».
>
> (*Sistema de Filosofía positiva*)

¿Cuál era, desde un punto de vista positivo, la razón para sostener esta necesidad de incorporar la ciencia a la síntesis subjetiva? Razón no había ninguna, y Comte la justificó por un *sentimiento:* el amor a la Humanidad.

Con esto Comte estaba repitiendo la decisión kantiana de dar primacía a la razón práctica. Comte no era un kantiano, pero había repetido el error, así que, como sucedió con Kant, su filosofía tenía que caer en alguna especie de *moralismo*.

> «La necesidad de asignar con exactitud el lugar que ocupa el entendimiento y el corazón en la organización de la naturaleza humana y de la sociedad lleva a la decisión de que *el afecto* debe ser el punto central de la síntesis. (...) La fundación de la ciencia social confirma la afirmación hecha al comienzo de esta obra de que, en el positivismo, *el entendimiento acepta una posición de subordinación al corazón.* El reconocimiento de

> esta tesis, que es el *principio subjetivo* del positivismo, hace posible la construcción de un sistema completo de la vida humana».
>
> (*Discurso sobre el conjunto del positivismo*)

La condenación inicial de la Metafísica en nombre de la ciencia, llevó a Comte hacia la capitulación de la ciencia misma ante algún elemento irracional, para poder así fundar una «filosofía positiva» sobre un *subjetivismo sentimental.*

¿Faltaba todavía algo más?

Si. El siguiente paso tenía que ser el establecimiento de un *poder espiritual positivo* y, por supuesto, asumir personalmente su dirección.

Para ello pensó en la necesidad de organizar un clero, cuya función sea el enseñar la nueva verdad y facilitar la implantación de un orden social positivo.

Desde ahora, entonces, la «Humanidad», en lugar de ser sólo el principio de su síntesis subjetiva, se transformaría en un *objeto de culto;* es decir en el «dios positivo», el Gran Ser de una nueva religión cuyo autoelegido «Papa» era Augusto Comte.

De este modo, quien había descubierto una nueva ciencia: la Sociología, se transformaba en el fundador de una ***Sociolatría,*** con el *amor* como principio, el *orden* como base y el *progreso* como fin.

A medida que iba envejeciendo Comte se convencía más profundamente de la «santidad» de su «misión». En una conferencia de 1851 dijo:

> «En el nombre del Pasado y del Futuro, los sirvientes de la Humanidad —lo mismo los sirvientes filosóficos que los prácticos— se adelantan a reclamar para ellos *la dirección general de este mundo.* Su objeto es *constituir una Providencia real en todos los sectores:* moral, intelectual y material. En consecuencia, *arrancan, de una vez para siempre, la supremacía política* a todos los diversos sirvientes de Dios, católicos, protestantes y deístas, por estar anticuados y ser, a la vez, una causa de perturbación».
>
> (*El resumen de cinco horas*)

Después de haber excomulgado así a todas las otras religiones, el Alto Sacerdote de la Humanidad se puso a organizar el nuevo culto. Su primer pensamiento fue para sus inmortales predecesores, los grandes hombres

del siglo XVIII; pues ellos había llevado a cabo una obra destructora, y lo habían hecho con tanta eficacia —en religión y en política— que después de ellos se había hecho absolutamente necesaria una reorganización total y directa de la sociedad. Todos aquellos pensadores habían sido una preparación para él, y era él quien había puesto fin a la gran crisis occidental consiguiendo lo que llamaba «el noble objeto de sus anhelos, una *religión* que se apoya sobre demostración».

Como señala finalmente Gilson, el sociologismo de Comte es uno de los experimentos filosóficos más sorprendentes que recuerda la historia.

Rechazada la Metafísica arguyendo que no es suficientemente racional (?), su experimento dejaba sólo dos opciones:

a) «Regenerar» la ciencia sobre una base no científica, lo cual implica el abandono de la ciencia.

b) Mantener la objetividad del conocimiento científico, a costa de perder la Filosofía.

En tal disyuntiva, los hombres de entonces optaron por renunciar a la Filosofía, abriendo así la época *a la confusión intelectual y al desorden social* en la que ahora nosotros buscamos a tientas un camino.

7. La caída de la Filosofía Moderna.

La normalización científica.

En la tradición occidental, desde sus orígenes, el hombre ha sido concebido como *señor* de la naturaleza. El extravío aconteció cuando la Naturaleza comenzó a controlar al hombre...

Conforme avanzaron los desarrollos científicos, los hombres fueron tomando los resultados prácticos de la ciencia como algo en sí mismo natural y legítimo. Comenzaron a despreciar a todas las disciplinas en las que no podían darse demostraciones sujetas a las exigencias metodológicas de las ciencias y, en consecuencia, la Metafísica y la Ética tenían que ser *ignoradas* o *sustituidas* por ciencias positivas nuevas o, en todo caso, debían ser *eliminadas.*

Así sucedió, como dice Gilson, que el europeo *quemó su viejo barco antes de estar seguro de que el nuevo iba a flotar.*

El artículo primero del «credo científico» es *la aceptación de la Naturaleza tal como ella es.* Ahora bien, esto no sólo no compensa la pérdida de la Filosofía, sino que el descubrimiento de sucedáneos científicos abandona al hombre sólo con la Naturaleza, tal como ella es, y *le obliga a rendirse a la necesidad natural.*

Luego, un mundo en el que los hechos consumados tienen su justificación en sí mismos, es campo abonado para las más atrevidas aventuras sociales. Sus dictadores pueden jugar despiadadamente con las vidas e instituciones humanas, porque las dictaduras son «hechos» y tienen también su justificación en sí mismas.

Tal ha sido la situación del mundo después de que Comte y Hegel estiraran el determinismo físico hasta hacerle abarcar los fenómenos sociales.

Dos filosofías del cambio culminaron en una estabilidad eterna. Dos completos relativismos concluyeron en satisfechos dogmatismos:

a) Una vez que el espíritu positivo se ha emancipado por completo de la Teología y de la Metafísica, la Humanidad ha alcanzado el último de los tres estadios. Entonces, desde Comte, ya nada nuevo puede suceder, excepto que los hombres vivan para siempre en el paraíso positivista.

b) La Idea absoluta hegeliana se transforma primero en Naturaleza, donde pierde su autoconciencia; después se expresa en el hombre, donde —debido a su capacidad pensante— se recobra a sí misma a través de la Ciencia, de la Historia y de la Filosofía. Pero este retorno de la Idea a sí misma a través del hombre se ha consumado con Hegel. El mundo ha alcanzado así su fin último.

Sin embargo, después de la muerte de Comte y Hegel, la historia siguió su marcha...

El positivismo posterior a Comte eliminó completamente las cuestiones filosóficas y constituyó una suerte de «suicidio filosófico».

Pero algo diferente ocurrió con los continuadores de Hegel. Recordemos que la Idea hegeliana progresa luchando a lo largo de una sucesión de antinomias. En otras palabras: el método hegeliano ha sido el de *un revolucionario que aspira a resultados conservadores.* Sin embargo, entre sus discípulos había algunos que no esperaban resultados conservadores, pero a quienes el método les pareció muy apropiado para sus propios fines...

Durante la segunda mitad del siglo XIX surgieron tres nombres: ***Federico Engels*** (1820-1895)***, Ludwig Feuerbach*** (1804-1872) y ***Carlos Marx*** (1818-1883).

Engels explicaba cómo la pretensión de Hegel de que su síntesis haya sido la que puso fin a todas las antinomias es insostenible, porque esa síntesis es el término de una nueva antinomia. De este modo, el hegelianismo había caído en la trampa de su propio método; según escribía Engels:

> «[El método] tenía que ser *asumido* en su propio sentido, a saber: en el sentido de que mientras su forma había de ser aniquilada por la crítica, había que dejar a salvo el nuevo contenido que mediante él se había ganado».

Feuerbach no era un hombre irreligioso; es más, pensaba que el hombre es un animal religioso; sin embargo, afirmaba que la autoconciencia del hombre no tiene otro objeto que él mismo; luego, cuando el hombre habla de Dios, está hablando, en realidad, del hombre. En resumen: no es Dios el que ha creado al hombre, sino el hombre quien ha creado a Dios a su imagen y semejanza. Luego, la *adoración del hombre* bajo el nombre de «Dios» es la esencia de la religión.

Para aquellos hegelianos que estaban intentando reconciliar la naturaleza eternamente cambiante con la absoluta inmovilidad de la idea, la *antropolatría* de Feuerbach fue toda una revelación... Desaparecido el orden sobrenatural, desaparecía también el Espíritu o Idea, y quedaba únicamente la Naturaleza y su desarrollo dialéctico interminable. De esta forma quedaba superada o «asumida» la antinomia hegeliana, y quedaba libre el camino para una nueva concepción filosófica de la realidad.

Carlos Marx y Federico Engels se emocionaron de alegría con la lectura de Feuerbach. Recibieron sus ideas como si se tratara de un salvador.

Ahora que se había evaporado la Idea hegeliana y Dios, sólo quedaba afirmar que todo lo que existe o es materia en sí o se halla enraizado y estrictamente determinado por algo que es materia. El materialismo de Feuerbach fue desplegado hacia adelante por Marx, extendiéndolo desde las interacciones mecánicas de la materia hasta los problemas biológicos, e incluso hasta la vida social, incluyendo también la Filosofía. E incluso hizo cambios todavía más radicales al materialismo moderado de Feuerbach. Marx concebía el orden material de la Naturaleza como *dotado de Historia;* es decir, como siguiendo una evolución darwiniana, cuya ley era esencialmente la misma de la dialéctica de Hegel.

El materialismo de Marx era, entonces, la ley de la evolución de la materia en el tiempo, y de todos los fenómenos biológicos y sociales enraizados y determinados por la materia.

Dice Gilson que si no es muy fácil poner en marcha una idea nueva, más difícil es detenerla.

En una mirada retrospectiva, Engels identificó a los principales precursores del materialismo histórico y dialéctico. Lenin mismo apoyó la descripción que Engels hizo de los orígenes remotos del comunismo y de sus antecedentes filosóficos inmediatos; a saber: el nominalismo medieval, la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.

A la fuente filosófica Lenin la describe como «el sistema de Hegel, que se ha convertido a su vez en el materialismo de Feuerbach».

Pero el comunismo no solo supone la filosofía hegeliana, sino que impone su propia concepción filosófica. Marx la define:

> «Las fantasmagorías en los cerebros humanos son reflejos necesarios de un proceso material de vida en cuanto establecido empíricamente y ligado con premisas materiales. La moral, la religión, la metafísica y otras ideologías... pierden su aspecto de independencia. No tienen historia, no tienen desenvolvimiento... *No es la conciencia quien determina a la vida, sino la vida quien determina a la conciencia.* (...) El modo de producción de la subsistencia material condiciona los procesos de la vida social, política y espiritual en general».

Según se establece al comienzo mismo del *Manifiesto comunista*:

> «La historia de todas las sociedades que hasta ahora han existido es la historia de la lucha de clases».

Por lo tanto, la fenomenología hegeliana del espíritu tiene que ser en adelante una mera fenomenología de las expresiones abstractas de las clases sociales, y la dialéctica, el reflejo ideológico de la lucha de clases darwiniana. La Filosofía es un comentario de las guerras civiles y su necesaria justificación.

Marx, después de haber censurado a Hegel por haber puesto fin al curso de la Historia, hizo lo propio... Dijo que la lucha de clases es un medio para introducir la *Edad de Oro,* en la cual desaparecerían las clases y su antagonismo, e incluso no se necesitará ya poder político.

Sin embargo, sigue en pie el hecho de que mientras hay *lucha* de clases hay dos clases. Para poner fin al antagonismo entre ambas es necesario que una de ellas sea «asumida».

¿Quién va a asumir a quién? es la pregunta.

La respuesta hegeliana correcta es que, en realidad, *ambas* deben ser asumidas por su común absorción *en una nueva totalidad.* De ahí que cuando un Estado nota que la lucha de clases ha durado bastante y no desea obtener la paz social por la dictadura de una de estas clases, establece naturalmente su propia dictadura como único medio de poner fin a la contienda. Tal es la razón de que el neo-hegelianismo haya sido la filosofía del *fascismo* y la doctrina oficial del comunismo en las obras de Marx, Engels

y Lenin. En efecto, si como decía Hegel el Estado «es la marcha de Dios a través del mundo», él es el único heredero legítimo de la Idea trascendente, y nada más que el Estado puede *asumir las antinomias sociales en su propia unidad.*

Así es como el Estado de los fascismos del cuño que sea habría de venir a erigir una ***Estadolatría*** monopolizadora de la inteligencia y de todo lo demás. Es más, la libertad del individuo queda reducida a su coincidencia con el Estado, y la libertad intelectual queda reducida también a la coincidencia de cada inteligencia particular con la del Estado.

La segunda mitad del siglo XIX fue una época de tremenda *inflación* filosófica (se escribían artículos y libros sobre toda posible cuestión); sin embargo, ¿qué sucedió con los otros filósofos? ¿Cómo reaccionaron?

1) En general, la Filosofía que se mantuvo **independiente** frente a los dogmatismos del Estado, prácticamente no tuvo capacidad de reacción.

Sean lo que sean, el comunismo y los otros fascismos no son un escepticismo. Ante la contundencia de sus convicciones, la filosofía independiente no logró producir una sola doctrina constructiva que pudiera haber actuado como norma del orden público y de la moralidad privada.

2) Los **filósofos liberales** (Boutroux, Mach, Bergson, James), por ejemplo, comenzaron a afirmar desde mediados del siglo XIX que la ampliación de la ciencia positiva a los hechos sociales habría de acarrear inexorablemente un nuevo fatalismo. Sostenían que el hombre acabaría atándose a las cadenas que él mismo había forjado.

Lamentablemente, las previsiones de los filósofos liberales fueron exactas. Pero, desgraciadamente, al haber ellos perdido la confianza en la validez racional del conocimiento metafísico, y al haber abandonado una serie de convicciones filosóficas sobre el hombre, su naturaleza y su destino, *no tuvieron nada con qué oponerse a la progresiva aplicación de la ciencia a los hechos sociales.* Por eso, a falta de una Metafísica mediante la cual regular el uso de la ciencia, estos filósofos optaron por atacar a la ciencia misma y minar su racionalidad.

El miedo al determinismo científico es la fuente del agnosticismo moderno. En efecto, debilitada la Metafísica se debilita la mismísima columna vertebral de la libertad humana. No hay libertad sin verdad...

Concluiremos con Gilson —a quien venimos parafraseado y comentado— que *la irracionalidad no puede nunca ser considerada como el último baluarte de la libertad.*

En efecto, *abandonando la ciencia no conseguiremos una filosofía;* y además: *si abandonamos la ciencia, preparémonos a abandonar con ella la razón y la libertad.*

Todo el legado de la cultura occidental está aquí en juego. Es más, toda la eminente dignidad del hombre pende de estas decisiones.

Y decisiones tales serán las que asumirán los filósofos desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, como veremos más adelante.

Pero también son decisiones que todavía nos competen a nosotros como caminantes del recién estrenado siglo XXI. En efecto, en semejante encrucijada de la historia deberíamos dejar que los muertos entierren a sus muertos y nosotros volvernos hacia el futuro, porque éste será lo que queramos que sea: o un barco a la deriva que va sin ruta, o un barco que sigue seguro su marcha con un animal racional en el timón.

6. Retornar al origen...
La Filosofía en el siglo XX y en los albores del XXI

1. La crisis del humanismo moderno.

Puede afirmarse que, a posteriori de Hegel, la filosofía europea cayó en una especie de agotamiento y superficialidad. De hecho, hacia finales del siglo XIX no surgieron filósofos demasiado influyentes en el ambiente intelectual de su época. Sin embargo, eso no quiere decir que no hubiera filósofos; los hubo, por cierto, pero muchos de ellos resultaron oscurecidos o mal interpretados. El pensamiento del siglo XIX no se caracterizó por sus aportes, pero en verdad fueron ellos quienes prepararon el nuevo clima filosófico con el cual despuntaría el siglo XX.

Muchos de estos filósofos cumplieron su labor fuera de los medios universitarios, casi ignorados y, sobre todo, siendo incomprendidos por sus contemporáneos. Sin embargo, el siglo XX los apreciaría...

La gran fase de la historia de la filosofía que había comenzado con Descartes tratando de superar al *escepticismo,* volvía a caer en él.

Entretanto, otras filosofías iban surgiendo.

Estas filosofías no buscaban razonar la realidad *abstractamente* (la idea) sino que intentaban pensar la realidad ***vital*** (la existencia). Ponían así de relieve la finitud, la concreción y temporalidad de la existencia que cada hombre es, en su concreta e insustituible mismidad. La existencia «en cada caso mía». Apartándose de la filosofía especulativa heredada del hegelianismo, se centraron en la «experiencia interna» de la vida.

En Alemania, desde 1899, esta tendencia fue acompañada por los «movimientos de juventud» *(Wandervogel)*, los cuales tuvieron actividad hasta la Primera Guerra Mundial, y en 1933 fueron proscriptos por Hitler, quien solo permitió una única agrupación juvenil: la «Juventud Hitleriana». El punto es que aquellos «movimientos de juventud» profesaban, en consonancia con el clima intelectual de la época, una vuelta a la autenticidad del alma y a la naturaleza.

Hacia el 1900 el *vitalismo* sería la corriente filosófica precursora de la filosofía existencialista. Había sido preparada por la orientación del romanticismo hacia lo individual histórico y por la teología de la existencia de Sören Kierkegaard (1813-1855). En Francia el principal representante del vitalismo fue Henri Bergson (1859-1941). En Alemania, el vitalismo se manifestó bajo dos formas fundamentales:

a) Un vitalismo de las *ciencias del espíritu,* fundado por Wilhelm Dilthey (1833-1911) en el cual se desarrolló un método de investigación basado en la descripción y comparación, y no en la valoración objetiva mediante normas válidas. Siguiendo a Kant, Dilthey rechazó la metafísica y adoptó una postura relativista.

b) Un vitalismo *biologista* cultivado, entre otros, por Oswald Spengler (1888-1936) en el cual fueron desarrollados ciertos aspectos de la filosofía de la vida de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

¿Qué sucedía en los ambientes académicos?

Según Odo Marquard, en los ambientes académicos, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, dominaban las doctrinas neokantianas, consagradas al desarrollo de una *filosofía de la ciencia* al margen del positivismo y de la metafísica y nucleadas en dos escuelas: la de Marburgo, y la del Sudoeste alemán, respectivamente dedicadas a problemas de teoría de las ciencias y de teoría de la cultura.

Sin embargo, las ciencias se alejarán de ambas escuelas: las *ciencias del espíritu* se alejarán de la escuela del Sudoeste alemán en dirección a la hermenéutica (bajo el influjo de Wilhelm Dilthey), y las *ciencias de la naturaleza* se apartarán de la escuela de Marburgo orientadas hacia el darwinismo, la teoría cuántica y la de la relatividad. Esto quiere decir que las teorías neokantianas de la ciencia no encontraron eco en las ciencias mismas.

Por otra parte, como ya hemos indicado, el clima intelectual de la época (sobre todo a posteriori de la Primera Guerra Mundial) tendía a concluir que la realidad no es sólo una cuestión de la ciencia, sino también de otros caminos, como por ejemplo el de la religión. Fue así, entonces, que hacia 1920 los filósofos llamados «dialoguistas» (por ejemplo: Martin Buber y Romano Guardini, entre otros, incluyendo también a teólogos como Karl

Barth y Paul Tillich) aceptaron el carácter insatisfactorio de la comprensión de la realidad exclusivamente mediada por la ciencia. Sus planteos compartieron una crítica del idealismo kantiano, al que se lo acusó de ser un autonomismo híbrido, una filosofía de la «soledad del yo». En contraste, estos filósofos intentaron una filosofía de lo viviente, de lo concreto y de las relaciones del «yo» con un «tú».

La superación metafísica del neokantismo fue una respuesta a la Primera Guerra Mundial. Su intento consistió en corregir la tendencia a reducir la filosofía a mera teoría de la ciencia, con el fin de que la filosofía retomara su originaria responsabilidad sobre aquellas cuestiones que no se reducen a problemas científicos, sino que son *cuestiones humanas vitales.*

Fue una época muy productiva e interesante.

Desde 1913, con Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, se suspendió la mirada sobre la realidad para dirigirla a la esencia. A su vez, la mirada fenomenológica acabó propiciando la búsqueda en favor de la existencia, de la realidad.

Por esa misma época también el psicoanálisis iniciaba su marcha triunfal. Sigmund Freud (1856-1939) reconoce que, tal como nos es dada, la vida es muy pesada para nosotros, y no marcha sin construcciones de ayuda. No obstante, es tarea del hombre vivir esta vida «a pesar de», y tarea del psicoanálisis es ayudar al hombre a vivir.

También Karl Jaspers (1883-1969), aunque enemigo del psicoanálisis, desarrolló una *psicología filosófica*. La entendió como una «fenomenología del espíritu» orientada al *esclarecimiento de la existencia concreta* para hallar los modos de llevar adelante la vida.

A su vez, Jaspers conectó con el pionero de la sociología comprensiva, Max Weber (1864-1920) quien reclamaba de los hombres *estar a la altura del mundo, tal como ocurre en la realidad de la vida cotidiana.*

Con esto pretendemos señalar que en torno a la década de 1920 los filósofos buscaron un acercamiento a la realidad en el mundo histórico y en la sociología.

Los pensadores del siglo XX señalaron que el mundo real del hombre real, no es el espacio abierto por los meros conceptos ni el limitado a las cuatro paredes del laboratorio, sino el mundo donde el hombre vive cotidianamente su vida.

* * *

Debemos este itinerario al influjo de los humanistas del siglo XVI, pero particularmente a la concepción vitalista de Leibniz (opuesta al dualismo cartesiano) en el siglo XVIII.

Tomemos el caso de la reflexión filosófica sobre el hombre. La *antropología filosófica,* por ejemplo, surgió en la Alemania del siglo XVIII como un producto de la filosofía alemana de la Escuela, pero en Francia y en Inglaterra surgió simultáneamente la *moralística.* Estos caminos serán los de una filosofía que, distinguiéndose de la filosofía teórica, hace proceder su reflexión desde la vida misma y apuntando a la vida práctica.

Mientras la antropología buscaba el conocimiento del hombre a través del conocimiento del mundo que tiene la gente «de escuela», la moralística buscaba el conocimiento del hombre a través del conocimiento del mundo que tiene la gente «de mundo». Así, entonces, el interés de la moralística no residió en determinar lo que el hombre debe ser, sino en describir lo que es. En consecuencia, en lugar de prestar atención a fórmulas matematizantes acerca del hombre, prestó atención a las «tradiciones» del hombre, a sus «mores», a su «moral».

A mediados del siglo XIX el programa de las *ciencias morales* fue traducido como *ciencias del espíritu.*

Después de 1800, a la apoteosis de la naturaleza del romanticismo temprano, le sucedió el entenebrecimiento de la naturaleza tardo-romántica. La naturaleza es caracterizada como un «fondo oscuro» (caótico) que sólo Dios puede dominar, y no los hombres a pesar de los esfuerzos de las ciencias. Esta caracterización de la naturaleza como algo tenebroso fue tratada por Schopenhauer en su *Metafísica de la Voluntad* (1818) y continuada por las reflexiones de Nietzsche. Ellos afirmaron que la naturaleza es destrucción. Señalaron que, bajo ciertas condiciones culturales, el retorno al estado de naturaleza es la guerra. Y la guerra efectivamente llegaría, como nunca antes.

En efecto, más tarde, a los interrogantes surgidos por la *desilusión del optimismo en el progreso* como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, la antropología planteó respuesta. En 1928, por ejemplo, Max Scheler respondió con su libro *El puesto del hombre en el cosmos,* afirmando la *impotencia* del espíritu humano para oponerse a la naturaleza, y cómo sólo por su astucia puede realizarse en las variadas configuraciones de la cultura.

A su vez, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y a posteriori de la misma, los pensadores profundizaron la reflexión sobre el hombre como *un ser deficitario.*

Arnold Gehlen, en su obra *El hombre* (1940), por ejemplo, definió al ser humano como un ser deficitario que aprendió a compensar sus carencias a través de las instituciones de su cultura.

Jean Paul Sartre, en *El ser y la nada* (1943), considera al hombre como una existencia sin esencia que compensa su carencia de esencia por la elección y el proyecto.

También cabría mencionar a Martin Heidegger, Michel Foucault y Jacques Derrida, entre tantos otros.

Así ingresamos desde mediados del siglo XX a un período de conciencia de la crisis de la Modernidad; es decir, un período mundialmente conocido como *post-Modernidad.*

En suma, para los pensadores posmodernos el ser humano no es el triunfador, sino el viviente que sabe compensar. No sólo es el ser activo, sino también el que sufre. No le es posible al hombre llevar a cumplimiento el mundo salvo en la utopía. Así, el hombre no es quien persigue metas determinadas de antemano por la naturaleza, sino el que escapa de sus defectos por la hendidura de sus personales ideales.

Hoy en día, ya finalizado el siglo XX y principiando el XXI, se hace todavía más evidente que las ciencias del espíritu son cada vez más inevitables. En efecto, las ciencias *narrativas* ayudan a compensar aquellas pérdidas que en el mundo de la vida han sido provocadas por las modernizaciones. Las ciencias del espíritu ayudan a un encantamiento compensatorio de los desencantos causados por el desarrollo tecnocientífico. Cuidan la continuidad histórica, las tradiciones. Narran historias de conservación, historias de orientación. En tal sentido, las ciencias del espíritu critican, niegan el dominio absoluto de las historias absolutas. Esto quiere decir que las ciencias del espíritu (incluyendo a la filosofía, la teología y el arte) se hacen cargo de una tarea sustancial, cual es la de *la autocomprensión del hombre*. Historizan y estetizan esa autocomprensión. Procuran ayudar a narrar historias que sirvan para mejor orientarse en la vida. Su labor consiste en conformar una vasta empresa ética. Empresas de servicio al ciudadano, a las personas particulares y a la sociedad. En síntesis: aportan *experiencia de la vida* a aquellos que todavía no la tienen, *sabiduría de viejo* a quien todavía no lo es, y un *potencial de orientación* crecientemente importante en tiempos de

incertidumbre a causa de la vertiginosidad de los cambios propiciados por las innovaciones tecnológicas.

La triunfante idea moderna de progreso destruyó la idea de compensación, pero cuando el énfasis en la idea de progreso sufrió un revés, la idea de compensación, de equilibrio o de ajuste, volvió a sentirse tan necesaria como antaño.

Esto no significa *negar* los avances procedentes del mundo Moderno, sino *afirmarlo* pero retirando el énfasis.

Veamos ahora con más detalle este recorrido que hemos bosquejado. Para eso nos detendremos en algunos de sus principales exponentes.

1.A.- SCHOPENHAUER.

Una extraña combinación de reflexión sobre la vida y escepticismo aconteció en el pensamiento de Arthur Schopenhauer (1788-1860). En su trabajo *El dolor del mundo y el consuelo de la religión* leemos las siguientes afirmaciones:

> «Podemos considerar también nuestra vida como *un episodio fútil y perturbador* en la dichosa paz de la nada».
>
> «La existencia humana [puede] ser un paso en falso, una equivocación».
>
> «Cada uno desea una vejez avanzada y, por lo tanto, una condición en la que pueda decir: Hoy *todo va mal,* y según pasan los días será *peor,* hasta que venga lo peor de todo».

Fundador del «pesimismo metafísico», la vida de Schopenhauer no fue nada sencilla. Fue hijo de un exitoso y atareado comerciante y de una mujer con una vertiginosa vida social, quienes se preocupaban muy poco de su hijo. A los diecisiete años de edad sufrió el aparente suicidio de su padre, quien fue encontrado flotando en un canal. Su madre lo envía de pupilo a un colegio en Londres. Su correspondencia va tornándose cada vez más negativista y su madre comienza a lamentarse por su hijo. Sin embargo,

luego del colegio el joven Arthur decide estudiar Filosofía con una clara intención:

> «La vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella».

Sus amigos le aconsejan divertirse más y tratar con mujeres, pero él les responde:

> «La vida es tan corta, insegura y fugaz que no vale la pena hacer un gran esfuerzo».

Su ánimo se vuelve cada vez más frágil.

Finalmente intenta frecuentar recepciones en las cuales conocer a algunas mujeres atractivas, pero sólo recibe de ellas rechazo. La experiencia lo inspira:

> «Preciso ha sido que el entendimiento del hombre se oscureciese por el amor para llamar bello a ese sexo de corta estatura, estrechos hombros, anchas caderas y piernas cortas».

(*El amor, las mujeres y la muerte*)

En 1819 publica su obra más famosa *El mundo como voluntad y representación*, pero sólo se venden 230 ejemplares. Al año siguiente comienza a dar clases de Filosofía en la Universidad de Berlín, pero se matriculan en su curso apenas cinco estudiantes. En un edifico próximo se oye a su rival Hegel, que dicta clases a unos trescientos alumnos.

> «[La filosofía de Hegel] en lugar de pensamientos sólo alberga palabras. (...) La desvergonzada fechoría de este charlatán, la verdadera *improbitas* [desvergüenza] de su acicate, consiste en juntar palabras que delatan operaciones imposibles por parte del intelecto; esto es, contradicciones y absurdos de todo tipo; con su lectura el intelecto queda sometido a un verdadero tormento. (...) En su conjunto, la filosofía de Hegel contiene tres cuartos de puro sin sentido y un cuarto de ocurrencias corruptas».

(*Manuscritos berlineses*)

En 1821 se enamora de una cantante de diecinueve años. La relación se prolonga de modo intermitente durante unos diez años, pero Arthur no tiene intención de formalizar...

> «Contraer matrimonio vale tanto como hacer lo posible por convertirnos en seres repugnantes el uno para el otro».
>
> (*Der handschriftlinche Nachlab*, 4.7.50)

Sin embargo, a los cuarenta años, habiendo fracasado como académico y trabajando como traductor, volvió a pensar en casarse. Concentró su atención en una muchacha hermosa y vigorosa que acababa de cumplir diecisiete años. Sin embargo, la joven sintió asco de él y lo rechazó. Schopenhauer se alejó entonces de Berlín.

> «La vida carece de genuino valor intrínseco; la mantiene en marcha tan sólo el deseo y la ilusión».
>
> (*Parerga und Paralipomena* II, 11,146)

En 1833 se instaló en un modesto departamento en la pequeña ciudad de Francfort del Meno. Describió la ciudad diciendo:

> «Una pequeña nación de abderitanos, estirada, de tosco interior, con orgullo campesino convertido en arrogancia municipal, y de la que prefiero mantenerme apartado».

A partir de entonces, sus relaciones más cercanas las mantiene con unos *perros caniche* en los que ve unas cualidades que, a su parecer, en los humanos brillan por su ausencia. Se dirigía a sus perros llamándolos «señor» y sentía un vivo interés por su bienestar.

Se siente atraído por las religiones orientales en general y por el brahmanismo en particular.

Cada vez pasa más tiempo solo y su madre se preocupa por él. Se pasa durmiendo casi todo el día.

En 1844 publica una segunda edición y un nuevo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, pero el libro vende menos de trescientos ejemplares.

En 1851 publica una selección de *ensayos y aforismos* (*Parerga y Paralipomena*). Para su gran sorpresa, el libro obtiene un grandísimo éxito.

En 1853 su fama ya se había propagado por toda Europa y se impartían clases sobre su filosofía en importantes universidades. Sus simpatizantes le rinden homenaje comprando caniches...

Su fama también le atrajo la atención de las mujeres y sus ideas sobre ellas comenzaron a suavizarse.

En 1860 su salud se deteriora y hacia finales de septiembre, después de un paseo junto al río, regresó a su casa, se quejó de un ahogo y murió.

***

¿Cuál fue el pensamiento de este hombre?

¿Qué afirma su escepticismo?

Su pensamiento remite a la distinción establecida por Kant entre «fenómeno» y «cosa en sí».

El mundo de la experiencia es, para Schopenhauer, mera «representación»; la cosa en sí, en cambio, es *voluntad primordial.*

Esta Voluntad es concebida como el *Ser originario* que, inconsciente de sí, pero con instinto seguro, se desarrolla en la forma del *mundo* articulándose hasta llegar a la *conciencia* en el hombre.

Lo que llamó la atención de Schopenhauer es la *fuerza* del amor y del enamoramiento en la vida. En efecto, esa fuerza suele irrumpir al modo de una «obsesión». Y dice:

> «Deberíamos asombrarnos de que un sentimiento que juega un papel tan constante y de tanta importancia en la vida humana haya parecido hasta ahora indigno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico, hasta el extremo de que todavía es en la actualidad un terreno virgen, por decirlo así».

(*El mundo como voluntad y representación*, 1086)

Schopenhauer señala que esa *fuerza* parece haber sido negada porque niega una faceta de la vida que atenta contra el autorretrato racional del hombre. En este sentido se asemeja a Montaigne, el cual sostenía que nuestras mentes son siervas de nuestros cuerpos, a pesar de nuestra arrogante creencia en lo contrario. Pero Schopenhauer fue más lejos...

En lugar de detenerse en ejemplos dispersos, como había hecho Montaigne, él le dio nombre a esa *fuerza* que habita en nosotros y que ejerce su inexorable supremacía sobre la razón: ***Voluntad de vivir*** (Wille zum Leben); es decir, el inherente impulso humano de mantenerse vivo y reproducirse.

La Voluntad de vivir es omnideterminante y, por lo mismo, *determinante del pensamiento.*

¿Cuál es su expresión propia? Pues la expresión propia de la Voluntad de vivir es *el acto genésico.*

¿La Voluntad de vivir es mí voluntad? No.

Es Voluntad *de la especie.* Es supraindividual. El «amor» que el individuo experimenta como cosa suya es el *engaño* mediante el cual la Voluntad de vivir de la especie logra perpetuarse a través de la reproducción.

¿Qué es el amor, entonces? La congruencia de dos cargas genéticas que la Voluntad de vivir encuentra aptas para la reproducción.

En suma: *la Voluntad de vivir es una fuerza impersonal e inconsciente orientada a la reproducción.*

Su orientación es selectiva, ordenándose a descubrir la presencia de un coprogenitor *adecuado.* Adecuado para obtener hijos sanos y equilibrados.

Lo que busca es lograr una equilibración ideal, la cual se manifiesta en la búsqueda de las personas por hallar una «pareja» con la cual neutralizar sus propios defectos. Sin embargo, esto no garantiza que los hombres puedan llegar a ser felices, porque la única que se sale con la suya es la Voluntad de vivir. En consecuencia, el hombre tampoco es libre. Sus actos están determinados completamente por esta Voluntad.

De este modo, Schopenhauer explica la realidad a partir de un principio no-intelectual. Por otra parte, este principio reduce la vida humana a lo biológico y los actos humanos a un mero deseo sin finalidad racional. La vida es búsqueda de realización del *deseo sexual*, entendido éste como *deseo orgánico.*

Ante ello, la función del intelecto será la de «negar la Voluntad de vivir»; pues, en definitiva, no vivimos *nosotros,* sino que más bien *somos vividos* por la Voluntad de vivir.

Con clara inspiración oriental Schopenhauer plantea aquí que la función del intelecto es negar la volición para negar así el deseo y poder lograr un estado de *quietud* (Nirvana). En efecto, es una «ilusión» el creer que actuamos nuestra propia vida. Ni la actuamos nosotros ni nos es propia. No podemos reclamar un *motivo* para estar vivos. De ahí que vivir es *lo que no se debe...* pues el vivir es sinónimo de dolor y de tristeza. Entonces: la felicidad suprema consistirá en la extinción de los individuos.

> «El único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices. (...) de ahí que la fisonomía de los ancianos tenga con frecuencia el sello de (...) la decepción».

(*El mundo como voluntad y representación*, 1190)

Dado el carácter *omnideterminante* de la Voluntad de vivir y su influencia *inconsciente* en la vida de los hombres, Schopenhauer adopta la postura de un *panteísmo beligerante,* según el cual pugnan dos finalidades *vitales* contrapuestas:

a) La Voluntad de la especie que tiende hacia el «individuo» como *impulso de vida* (Eros). El individuo es aquí entendido en términos de un naturalismo biológico.

b) La voluntad del individuo que tiende hacia la «nada originaria» como *impulso de muerte* (Thánatos). La nada originaria, con influencia orientalista, es entendida en términos de un naturalismo pancósmico.

De este modo el hombre se encuentra dolorosamente escindido, según Schopenhauer, entre un *yo consciente* y un *yo inconsciente;* este último regido por la Voluntad de la especie.

Al igual que los demás seres, los hombres están entregados a una existencia *sin sentido.*

> «...la vida de la mayoría de los insectos es una labor sin fin, consagrada a preparar el sustento de sus larvas futuras, que después de consumido el alimento preparado abordarán la vida para realizar un trabajo idéntico (...) ¿A qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo?»

(*El mundo como voluntad y representación*, 901)

Schopenhauer no intentaba deprimir a sus lectores, sino liberarlos de las expectativas que traen consigo amargura. Intenta señalar que la felicidad es una ilusión, pues en verdad ella no es parte del plan de la vida... Siempre se frustra.

Sin embargo, a diferencia de los demás seres, los hombres tenemos una posibilidad de *redención.* Podemos salvarnos del sufrimiento. Nos salvamos, temporalmente, por el Arte y, definitivamente, por la muerte de la voluntad de vivir (se advierte aquí su afinidad con el budismo). El Arte objetiva nuestros sufrimientos en sus representaciones artísticas, aliviando así nuestra soledad y confusión. El Arte convierte el dolor en conocimiento.

Así es como Schopenhauer reflexiona sobre la vida en base a una metafísica atea y pesimista de redención.

Ha de advertirse que Schopenhauer, al descalificar al Logos como constitutivo de la «físis» (naturaleza), quita la condición para que la misma pueda superarse en el «ethos» (Ética). Ya no hay reunión de los entes dispuestos en la luminosidad del Logos, sino que todo está a disposición de la ciega Voluntad. En consecuencia: la verdad desaparece como problematicidad desencadenada en modo absoluto... El logos sólo resulta del deseo y, en tal sentido, es un mero producto de la praxis vital.

La verdad, según Schopenhauer, es que la única realidad es la Naturaleza, entendida como *dinamismo ciego* (Voluntad). En este horizonte, la Ética desaparece y se invierten todos los valores...

1.b.- Nietzsche.

El *vitalismo* de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) es complejo. Su filosofía en ocasiones fue objeto de burdas interpretaciones e incluso de desfiguraciones que influyeron en posturas anticristianas y en concepciones racistas o en teorías totalitarias del poder. Sucede que su pensar aforístico, basado en sentencias breves, no puede captarse en un sistema... Sin embargo, pueden distinguirse en él tres períodos.

1) *Primer período:*

Inicialmente es heredero del pensamiento de Schopenhauer y de la antigüedad clásica. En esta etapa destaca que para los antiguos filósofos, la felicidad consiste en vivir *sin dolores.* Fue leyendo a Schopenhauer cuando observó que la esencia del saber filosófico venía dada por lo que decía Aristóteles:

> «El hombre prudente persigue la liberación del dolor, no el placer».
>
> (*Ética a Nicómaco*)

Lo prioritario en la búsqueda de la felicidad es el reconocimiento de la imposibilidad de plenitud y, por consiguiente, la evitación de las penas y de la ansiedad que suele acompañar a su búsqueda. El pensamiento de Nietzsche, en este período, se orienta hacia una filosofía de la renuncia y la resignación.

> «Se sabe que la vida es miserable, se sabe que somos los esclavos de la vida, tanto más cuanto más queramos gozar de ella y, por lo tanto, (...) [se ha de ejercitar] la sobriedad».
>
> (*Carta a su madre y hermana*; 05/11/1865)

En este período Nietzsche experimenta el mundo como *contradicción* entre «lo dionisíaco» (el arte, la tragedia) y «lo apolíneo» (la lógica, la racionalidad). Según él, la concepción dionisíaca del mundo había sido oscurecida en la historia occidental por Sócrates, a partir del cual el pensar lógico y racional (lo apolíneo) había sacudido la seguridad instintiva y la referencia inmediata al fondo *trágico* del mundo.

2) *Segundo período:*

En el otoño de 1876 Nietzsche viajó a Italia y experimentó un radical cambio de actitud. Pasó unos cuantos meses viviendo con unos amigos en una casa de campo en la bahía de Nápoles. El ambiente festivo de la casa infundió en él unos aires bastante poco schopenhauarianos.

En su correspondencia de entonces comienza a expresar sus discrepancias con la doctrina de Schopenhauer. En efecto, comienza a pensar que la ple-

nitud de la vida no se alcanza evitando el dolor, sino *reconociendo su papel* como un paso natural e inevitable en la senda que hay que recorrer para alcanzar cualquier cosa buena. Lo que vale, *cuesta...*

> «Cuanto más terribles y grandes son las pasiones que una época, un pueblo o un individuo se puede permitir, tanto más alta es su civilización».

(*La voluntad de dominio*)

Friedrich amaba a su padre, Karl Ludwig Nietzsche, quien fue un piadoso y estricto pastor protestante. Decía de su padre que era «un tipo alto y delicado, de hermosos rasgos, afable y benefactor. Bienvenido y querido allá donde fuese, tanto por su ingeniosa conversación como por su cálida simpatía. Estimado y amado por los campesinos, repartía bendiciones de palabra y de obra haciendo uso de sus facultades de guía espiritual». Sin embargo, a pesar de quererlo tanto, el afecto no le impidió polemizar fuertemente contra «el cristianismo» practicado por los puritanos protestantes que conoció. Como señala Heidegger, Nietzsche no polemizó contra «lo cristiano», sino contra «los cristianos»...

> «Yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables. (...) Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupción. (...) Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única grande intimísima corrupción (...).
>
> Uno hace bien en ponerse los guantes cuando lee el Nuevo Testamento. La cercanía de tanta suciedad casi compele a hacerlo. (...) Todo en él es cobardía, todo es cerrar los ojos y engañarse a sí mismo. (...) ¿He de añadir que en todo el Nuevo Testamento no aparece más que una única figura a la que es preciso honrar? Pilato, el gobernador romano».

(*El Anticristo*)

Y añade:

> «Es indecente ser hoy cristiano»

Nietzsche considera que el cristianismo es como un *narcótico* que nos debilita y nos priva de la oportunidad de realizarnos plenamente. Sostiene que el cristianismo había emergido de hombres tímidos: los esclavos del Imperio Romano que carecían de las agallas requeridas para vivir. Así, habían reves-

tido su sentimiento de debilidad con nombres santificantes, y confirieron prioridad en su sistema de valores a «lo fácil» y no a «lo deseable». De este modo, el cristianismo había *desecado el potencial de la vida.*

Aunque polemiza muy duramente con los cristianos; sin embargo, deja en claro que se está refiriendo a *una posibilidad psicológica permanente,* que no sólo está presente en los cristianos. Todos nos volvemos «cristianos» cuando profesamos indiferencia hacia aquello que anhelamos en secreto, pero que no poseemos...

En *Caminos de bosque* Heidegger escribió:

> «...Nietzsche [no está diciendo] que ya no se puede creer en el dios cristiano de la revelación bíblica, y [además] hay que saber que Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, *no son lo mismo.* También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, *un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano,* así como *una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe,* cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo».

Sin embargo, para muchos otros intérpretes de Nietzsche, todo lo cristiano se convertiría en sinónimo de *represión;* es decir: una sobrecarga cultural opresiva, una tortura culposa, patógena, que da preponderancia a «lo útil» sobre «lo placentero».

Heidegger nos invita a comprender el lenguaje simbólico de Nietzsche:

> «Lo que [Nietzsche] quiere poner de esta manera en el lugar del *mundo suprasensible* son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, que había tomado prestado su esquema del *ordo,* del orden jerárquico de lo ente, del mundo helenístico-judaico, cuya es-

> tructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental. (...) La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esta *caída esencial de lo suprasensible* su descomposición. La falta de fe en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del *nihilismo,* sino siempre una consecuencia del mismo».
>
> (*Caminos de bosque*)

Todo lo «suprasensible»; es decir, todo lo del «más allá», todo lo «ideal», es compendiado en la idea de *Dios.* Para Nietzsche Dios es la dimensión del hombre proyectada al exterior. Es el hombre despojado de sí mismo, de su vida, de su mundo; esto es, despojado de *lo mejor.* En tal situación, el hombre sólo puede ser curado de su desgarramiento *desilusionándose de las ilusiones transmitidas* (nihilismo).

Según Nietzsche, lo enfermo es la creencia en el valor de la verdad. La ceguera para comprender que la verdad es una ilusión: *es una mentira pactada.* La mentira es la verdad. En tal sentido, lo saludable será liberarse de las creencias y dar curso libre y espontáneo a los impulsos vitales. Para lograrlo, el instrumento será el análisis psicológico que desenmascare como incultura y barbarie toda metafísica, religión y moral.

Se ha de señalar con Jacinto Choza que esta *prioridad de lo apetitivo sobre lo cognitivo* que Nietzsche plantea, implica entronizar a la Psicología como «Filosofía primera».

3) *Tercer período:*

En este período Nietzsche reasume la experiencia fundamental de su primer período, aunque en forma variada, y encuadra sus ideas sobre la *evolución de la vida.* El fondo dionisíaco del mundo es «Voluntad de poder».

Al hablar de Voluntad de poder Nietzsche no está diciendo que ahora el dominio del mundo pasa de Dios a los hombres. Sabe bien que el hombre no puede nunca ponerse en el lugar de Dios. Sin embargo, sabe que puede ocurrir que el lugar de la eficacia causal pensado como propio de Dios,

puede venir a quedar vacío. Nietzsche señala que ese lugar se ha subvertido en la Modernidad; es decir, que la *subjetividad* se ha puesto en el lugar del principio explicativo absoluto. El Ser, entonces, reside en el im-poner-se del sujeto ante los objetos. El mundo se convierte en objeto para una conciencia que se entiende como *auto*-conciencia. En el saberse a sí mismo (cogito) se reduce todo saber. Ello implica que el mundo se instaura en el *querer* del hombre y, en consecuencia, la Naturaleza es así objeto de la Técnica. Por eso Nietzsche no duda en afirmar que ***Dios ha muerto*** y, en consecuencia, que la era de la subjetividad se encamina ahora hacia su consumación.

Voluntad de poder es *querer,* pero entendido como querer imponer un orden (apolíneo). La verdad es entonces *certeza;* es decir, aseguramiento de la seguridad, orden y comprobación permanente, acabamiento total, vallado, cancelación y clausura.

La Voluntad de poder es el orden dispuesto para adquirir más poder.

En torno a Dios todo se torna mundo, pero sin Dios ¿todo se torna qué?... el hombre se tras-torna, enloquece...

¿Quién afirma que Dios ha muerto? *Un loco...*

En el Nº 125 de *La gaya ciencia*, un texto titulado *El loco* dice:

> «¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: *¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!.* Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. *¿Es que se te ha perdido?,* decía uno. *¿Se ha perdido como un niño pequeño?,* decía otro. *¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado?* —así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. *¿Que a dónde se ha ido Dios?* —exclamó— *os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen!* ***¡Dios ha muerto!*** *¡Dios permanece muerto! !Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo*

> *más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.* Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. *Vengo demasiado pronto* —dijo entonces— *todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.* Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su Requiem aeternam deo. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: *¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?...*».

Comenta Heidegger:

> «...los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y de los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá un mundo cambiante y, por lo tanto, meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud de más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible ‘mundo físico’ en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.
>
> La frase ‘Dios ha muerto’ significa *que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final.* Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo. (...)

Sin embargo, *como mera reacción,* [la filosofía de Nietzsche] permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, *una implicación sin salida dentro de la metafísica,* de tal modo que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. Y así, para la metafísica y por causa de ella, permanece oculto eso que ocurre precisamente dentro de ella y en tanto que ella misma.

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas *ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir,* entonces ya no queda **nada** a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso [Nietzsche se] pregunta: '¿No erramos a través de una nada infinita?'. La fórmula 'Dios ha muerto' comprende *la constatación de que esa nada se extiende.* Nada significa aquí *ausencia de mundo suprasensible y vinculante.*

El ***nihilismo*** (...) se encuentra ante la puerta.

Como, sin embargo, ese nombre [nihilismo] se usa a menudo a modo de lema y término provocador, y también muy a menudo como palabra peyorativa y condenatoria, es necesario saber lo que significa. No basta con reclamarse como poseedor de la fe cristiana o alguna convicción metafísica para estar ya fuera del nihilismo. Del mismo modo, tampoco todo el que se preocupa por la nada y su esencia es un nihilista.

Parece que gusta usar ese nombre en un tono como si el mero adjetivo nihilista ya bastase, sin añadirle ningún pensamiento a la palabra, para suministrar la prueba de que una meditación sobre la nada precipita ya en la nada y comporta la instauración de la dictadura de la nada.

En general, habrá que preguntar si el nombre nihilismo, pensado estrictamente en el sentido de la filosofía de Nietzsche, sólo tiene un significado nihilista, es decir, *negativo,* un significado que empuja hacia una *nada anuladora.* Así pues, visto el *uso confuso y arbitrario* de la palabra nihilismo, será necesario —antes de una explicación concreta sobre lo que el propio Nietzsche dice acerca del nihilismo— ganar el correcto punto de vista desde el que podemos permitirnos preguntar por el nihilismo.

El nihilismo es *un movimiento histórico*, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona. El nihilismo *mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales*. Por lo tanto, el nihilismo no es una manifestación histórica entre otras, no es sólo una corriente espiritual que junto a otras,

junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparezca dentro de la historia occidental.

Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia *es el movimiento fundamental de la historia de Occidente.* Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo *es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna.* Por eso, no es sólo una manifestación de la edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó habitual. El nihilismo no es tampoco el producto de naciones aisladas cuyos pensadores y escritores hablen expresamente de él. Aquellos que se creen libres de él, son tal .vez los que más a fondo lo desarrollan. Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen.

El nihilismo tampoco inaugura su predominio en los lugares en que se niega al dios cristiano, se combate el cristianismo o por lo menos, con actitud librepensadora, se predica un ateísmo vulgar. *Mientras sigamos limitándonos a ver solamente los diversos tipos de incredulidad que reniegan del cristianismo, bajo sus variadas manifestaciones, nuestra mirada quedará presa de la fachada externa y más precaria del nihilismo.* El discurso del loco dice precisamente que la frase 'Dios ha muerto' no tiene nada en común con las opiniones confusas y superficiales de los que 'no creen en dios'. Aquellos que son no creyentes de este modo, no están todavía en absoluto afectados por el nihilismo como destino de su propia historia.

Mientras entendamos la frase 'Dios ha muerto' solamente como *fórmula de la falta de fe,* la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente *la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre*».

(*Caminos de bosque*)

El nihilismo expuesto en el pensamiento de Nietzsche refiere a la *disminución o destrucción del potencial humano, al deterioro generalizado de la cultura, a la ruptura del equilibrio...* El nihilismo habla de nuestro tiempo como de un presente sin Presencia. un vacío, una nada.

Ese vacío describe y constata «el proceso de ***desvalorización de los valores*** hasta ahora supremos». El vacío es anunciado en esa *loca* exclamación:

«¡Dios ha muerto!». Y lo mismo exclama Nietzsche en otra parte cuando dice:

> «El desierto avanza. ¡Ay de aquellos que albergan desiertos en su interior!».

¡Desierto! Muerto Dios, asesinado el Padre, ahora los hombres han podido violar y depredar a la Madre Naturaleza, haciendo de ella un «desierto».

Más amplia que la noción de «Dios», la de «desierto» expresa la idea de un proceso, de un desarrollo o más bien de una *devastación,* que se expande. El árido desierto de la razón avanza allanando todo lo que no se someta a su homogeneizante exigencia de orden y control.

La vida misma resulta aquí desafiada...

La existencia toda se encuentra sujetada en los límites normativos y configuradores de la *racionalidad calculadora.* Un narcisismo colectivo en el que todos los hombres son espejos de cada uno y cada uno es nadie...

Según Nietzsche, el nihilismo (del latín «nihil»: nada) significa que «Dios ha muerto»; es decir: *que los valores supremos* (lo verdadero, lo bueno, lo bello) *han perdido su valor*, porque se han quedado sin un referente que los sustente. Esta desvalorización de los valores supremos significa *la decadencia* de la historia occidental. Pero el nihilismo de Nietzsche también debe ser entendido, por contraparte, como «transvaloración de todos los valores»; esto es, como *una nueva instauración de valores, en relación con los valores anteriores que actualmente han venido a ser devaluados.* Se refiere a un «movimiento de reacción» contra la desvalorización y la decadencia...

En este sentido, el nihilismo nietzscheano es un doble proceso histórico:

1) *Desvalorización de los valores supremos.*

2) *Transvaloración de todos los valores.*

Por eso, si el nihilismo es un «nihilismo incompleto» y no se completa con una «transvaloración de los valores», pues entonces sucede que se intenta *escapar del nihilismo* (evadir el desmoronamiento) erigiendo «nuevos ídolos», lo cual trae como consecuencia una agudización del problema.

En la lectura que Heidegger hace del nihilismo, ya no se lo comprende sólo de manera ***negativa,*** sino también de manera ***positiva:*** *como superación del mismo nihilismo...*

«Dios ha muerto» y, por lo tanto, el mundo suprasensible ha sido desvalorizado y el hombre se ha trastornado. Esa *conciencia de muerte* (de ausencia de Dios, de vacío profundo y de extravío del hombre) debe entonces dar paso a la *nueva* instauración de valores. Para superar al nihilismo ahora debe *nacer* una «nueva humanidad», que no se desperdigue en la mera superficialidad de «las cosas» dadas en la experiencia, sino que se asiente profundamente en «lo esencial» de esas mismas cosas.

Sin Dios la verdad se hace *errante.* Lo único deja lugar a lo múltiple y el hombre liberado del sentido dado por el modelo de Dios, tiene que crear sentidos y valores propios. *La vida recobra la fuerza de un desafío y de una afirmación*.

Para Nietzsche no se concibe el todo como un todo unitario, como un sistema, sino por el contrario concibe ese todo como una pregunta, como *la pasión de la búsqueda.* Si hay algo que lo convoca a Nietzsche es la pasión de la búsqueda, la pasión del conocimiento, del saber, pero no de cualquier conocimiento, sino de *un conocimiento riguroso que se abra permanentemente a la producción de valores nuevos y de sentidos nuevos*.

Al hacerse errante, la verdad se concibe como la producción misma de ese conocimiento y el horizonte empieza a ser un horizonte móvil, no un horizonte fijo. Ante esto Nietzsche afirma que *todo está permitido;* es decir que *ya no hay más límites*, lo que no significa que *cualquier cosa vale,* ya que siempre aboga por un conocimiento riguroso.

Ahora bien, una vez que se ha reconocido el nihilismo, se ha de reconocer a la **Voluntad de poder** como ***principio de instauración de valores.***

La Voluntad de poder *quiere* ir más allá de sí misma. Para lograrlo debe disponer a la vez las condiciones de *conservación* y de *aumento* del poder. Su poder es *poder establecer y fijar* valores.

La Voluntad de poder *se quiere a sí misma.*

Quiere su querer...

Quiere la superación de su propio poder. Ella misma es el *fundamento último* de la vida más plena posible. Ejerce su poder en la exuberancia de su propia voluntad. De este modo *retorna* constantemente hacia sí misma... retorna hacia lo mismo. La Voluntad existe como *el eterno retorno de lo mismo* (autoconciencia).

Vida significa *voluntad de la Voluntad.*

La vida siempre avanza hacia una nueva valorización. El propio crecimiento *vital* de la Voluntad de poder conduce a querer engendrar su suprema manifestación: *el **super-hombre*** (übermenschen), a cuyo servicio se ha de poner el hombre actual mediante su propio cultivo y disciplina.

Nietzsche comienza a reflexionar sobre los hombres que, a lo largo de la historia, parecen haber logrado una plena realización de sus vidas. Observa que tales hombres han sido personas que *exploraron sus posibilidades...* Fueron personas «vivas». ¡Vivieron!

Para Nietzsche este tipo de personas merecen ser calificadas como «grandiosas»; pues realizaron su vida *a pleno,* tuvieron una vida *super.* Estos hombres han preparado la emergencia de los *superhombres*. No vivieron la «moral de los esclavos» (la cristiana), sino la «moral de los señores» (propia de los distinguidos de la tierra). Estas personas se han superado, han ido *más allá* de la conformidad y del resentimiento, han sido *trans*-hombres: hombres *vitales...* valientes, ambiciosos, dignos, fuertes, independientes.

Sin embargo, Nietzsche también observó que estos hombres no han vivido una vida plena sin sentirse a veces *sumamente desgraciados.* En efecto, los proyectos humanos más gratificantes parecen inseparables de cierto grado de tormento y nuestras alegrías más grandes suelen ser vecinas de nuestros más grandes sufrimientos...

> «Examinad la vida de los hombres y de los pueblos mejores y más fecundos y preguntad si un árbol que debe elevarse altivamente puede pasarse sin el mal tiempo y las tempestades».

(*La gaya ciencia*, 19)

¿Por qué? Pues porque nadie se transforma en un grande de buenas a primeras. Precisamente, en el espacio que media entre quienes aspiramos a ser un día y quienes hoy somos, penetran el dolor y la ansiedad. *Sufrimos...* Sufrimos porque no somos capaces de *controlar* de modo espontáneo los elementos que hacen a nuestra realización.

La plenitud no llega con facilidad. No comprenderlo puede llevarnos a una prematura claudicación. Es necesario tener en cuenta que casi todo lo valioso requiere ferocidad... Nietzsche observó que la emergencia de las obras maestras estuvo precedida por mucho tiempo de trabajo agotador. Es necesario hacerse cargo de todo el sufrimiento exigido por la genialidad. En efecto, el genio debe ir acompañado de un pertinaz tesón.

> «La receta, por ejemplo, para llegar a ser un buen novelista es fácil de dar, pero la ejecución supone cualidades que generalmente se pierden de vista...»
>
> (*Humano demasiado humano*)

Su filosofía en este período combina una gran confianza en el potencial humano (la plenitud está al alcance de todos) con una amplia aceptación de la legitimidad del sufrimiento (la plenitud puede exigirnos invertir una desdichada cantidad de tiempo en intentar lograrla).

Nietzsche sabía de lo que hablaba. Por ejemplo, cuando compuso el «Así habló Zaratustra» lo hizo escribiendo durante horas enteras, hasta que sus ojos le ardían y lagrimeaban, con los dedos ateridos por el frío, durmiendo y comiendo poco, y alojado en un mezquino y frío cuarto de hotel en los Alpes.

Nietzsche sabía que los propios talentos no se conquistan espontáneamente. Sostenía que hay que ser muy autodisciplinados y rigurosos. Estaba convencido de que no deberían turbarnos nuestras dificultades, sino tan sólo nuestra incapacidad de *cultivarlas;* es decir, nuestra impotencia para hacer que de ellas brote algo hermoso.

Las adversidades no están ahí para ser evitadas, sino para ser cultivadas.

Cultivado, el sufrimiento es el sufrimiento de un *ascenso...* del ascenso acontecido en la tarea de escalar la cumbre de la propia vida.

> «El secreto para cosechar la existencia más fecunda y el más grande placer de la vida es *vivir peligrosamente.* ¡Construid vuestras ciudades cerca del Vesubio!»
>
> (*La gaya ciencia*, 283)

La vida de Nietzsche fue dura.

Admiraba a Epicuro como a «uno de los mayores hombres que han existido, el inventor de una forma de filosofar heroica e idílica a la vez». Le atraía particularmente la idea epicúrea de que la felicidad pasa por vivir rodeado de amigos. Sin embargo, rara vez conoció la satisfacción del trato con amigos. Fue más bien un hombre solitario. Tampoco logró ser correspondido por las mujeres.

No le faltaron tampoco las dificultades profesionales. Ninguno de sus libros vendió más de dos mil ejemplares. Sus únicos bienes de vida eran una modesta pensión y algunos bienes heredados de una tía. Apenas podía comprarse algo de ropa nueva muy de vez en cuando.

Su ánimo fue deprimiéndose y su salud fue deteriorándose progresivamente. Sufría dolores de cabeza, indigestión, vómitos, vértigo, semiceguera e insomnio. Muchos de sus males eran secuelas de una sífilis que había contraído en un burdel.

En una carta explicaba:

> «Mi vida de estos últimos años puede compararse, en cuanto a torturas y privaciones, con la de cualquier asceta de cualquier época».

Y a su médico le informaba:

> «...dolor constante, sensación de estar medio paralítico, muy ligada al mareo, durante el cual me resulta difícil hablar, y que dura varias horas cada día. Para entretenerme padezco ataques de rabia. El más reciente me obligó a vomitar durante tres días con sus tres noches; casi me muero de sed. ¡No puedo leer y apenas logro escribir! ¡Soy incapaz de tratar con amigos! ¡No logro escuchar música!».

Finalmente, a principios de Enero de 1889, Nietzsche se derrumbó en una plaza de Turín y se abrazó a un caballo. Lo llevaron de regreso a su pensión, pero allí planeó una guerra contra los antisemitas y se convenció de que era, según la ocasión: Dionisos, Jesús, Dios, Napoleón, Buda, Alejandro Magno, Julio César, Voltaire o Wagner. Ante esto, lo enviaron a un manicomio en Alemania donde recibió los cuidados de su madre y de su hermana durante once años, hasta su muerte en 1900 a los cincuenta y cinco años de edad.

Como su «Zaratustra» —el profeta, portavoz de Dionisos, que anuncia al superhombre y predica el eterno retorno de lo mismo— Nietzsche vivió consagrado a la tarea de señalar la postración actual y, a la vez, mostrar caminos hacia la *plenitud* de la vida.

La vida plena... la plenitud vital *del ser*...

Leibniz había pensado el ser del ente como mónada, como la mínima unidad de representación y aspiración (perceptio et appetitus); es decir, como voluntad.

Kant y Fichte hablaron del ser como voluntad racional (razón práctica).

Schelling y Hegel, cada uno a su manera, también reflexionaron en la voluntad como ser de la totalidad de los entes. Para Hegel el ser es la voluntad de una conciencia absoluta. Para Schelling:

> «En la última y suprema instancia no hay otro ser que *el querer.* Querer es ser primigenio, y a éste (al querer) sólo se le pueden aplicar los predicados de éste mismo (del ser primigenio): ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la Filosofía aspira a encontrar esta suprema expresión».

(*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos que están en conexión con ella*)

Lo mismo dijo Schopenhauer cuando habló de la Voluntad de vivir como Voluntad de la especie y dio a su obra fundamental el título de «El mundo (no el hombre) como voluntad y representación». Lo mismo, finalmente, pensó Nietzsche cuando reconoció el ser originario del ente como Voluntad de poder. La Voluntad no es pensada por estos filósofos como capacidad del alma humana, sino como el nombre del ser del ente en su totalidad. Voluntad absoluta e indeterminada, omnideterminante.

La Voluntad es lo único permanente.

Mientras que las voluntades particulares pasan, sólo la Voluntad realiza su querer. La Voluntad todo lo somete a Sí.

Según Nietzsche, el pensamiento Moderno estuvo determinado por el espíritu *de venganza;* es decir, regido por la pregunta: ¿cómo liberarse de la Voluntad? ¿Cómo someterla a control?

Las respuestas intentadas han sido: mediante la contravoluntad de la voluntad.

En Schopenhauer —con inspiración budista— la liberación se equipara, entonces, a una caída en el vacío de la nada (Nirvana), mediante el desprenderse de todo querer.

En Nietzsche, la liberación intentada libera a la voluntad de su «no» y la hace libre para un «si». Este «si» afirma lo más vivo de toda vida: el permanente devenir circular en el eterno retorno de lo mismo... Este retorno recurrente y eterno manifiesta la consistencia del devenir de la Voluntad de poder que se quiere a sí misma.

La Voluntad circular —cuya curvatura vuelve sobre sí— es la fuerza configuradora de la vida. La vida está signada por el *circular,* por el «pasar»; es decir, por el sufrimiento... Dice Nietzsche que «todo lo que sufre quiere vivir». Todo lo que va pasando quiere llegar a ser definitivamente. Sin embargo, todo pasa sin poder realizar su querer, sin poder sustraerse del pasar. Así, todo va pasando menos el eterno pasar de la Voluntad, que —siempre lo mismo— retorna.

Recapitulando.

El punto de inflexión que observamos en los vitalismos del siglo XIX es que la plenitud de lo humano viene dada en términos de mera *físis.* Ya no es el hombre quien domina sobre la Naturaleza, sino la Naturaleza quien domina al hombre. La vital dinámica deseante de la *físis* deja de tener como destino su superación en el *ethos.* En otras palabras: la plenitud de la vida humana ya no es la actividad intelectual de la que habló Aristóteles, por ejemplo. Para el vitalismo la vida se plenifica sometiendo el dinamismo desiderativo al circular de los ciclos biológicos. Más que vivir, puede decirse que somos vividos por poderes ignotos e invisibles. La vida humana ya no tiene un sentido o un fin. Según Nietzsche los sentimientos morales, religiosos y estéticos considerados conscientes, derivan de procesos químicos inconscientes. De ahí que la Filosofía no pueda ya concebirse como separada de la ciencia natural. En consecuencia, Psicología y Biología vienen a ser los nuevos sucedáneos de la Filosofía.

2. Philosophia ancilla scientiarum.

Hacia finales del siglo XIX la situación filosófica imperante daba la impresión de que no era posible alcanzar ningún conocimiento cierto.

Por otra parte, a todos resultaba deslumbrante el éxito alcanzado por las ciencias positivas. El desarrollo científico alcanzado no tenía precedentes. El mundo se asombraba ante las espectaculares conquistas de las Matemáticas, la Física, la Biología, la Sociología, la Psicología independizada de la Filosofía, etc. El éxito de las ciencias era enorme e incomparable, lo cual hacía más patente el «fracaso» de la Filosofía y su «inutilidad».

Esta situación permite comprender las razones del crecimiento del *positivismo* hasta convertirse en el movimiento dominante durante las últimas tres décadas del siglo XIX. Su dominio consistió en enfrentar el escepticismo de la época afirmando que no hay ningún conocimiento legítimo fuera del proporcionado por las ciencias. En consecuencia, a la Filosofía sólo le corresponderá la tarea de convertirse en *metodología del conocimiento científico* y será la que deba intentar una *sistematización del saber en su totalidad,* que las ciencias ofrecen *particularizado.*

La situación guardaba relación con ciertos descaminos del pensamiento medieval, cuando la confusión condujo a algunos pensadores de aquel tiempo a considerar la Filosofía como un departamento particular de la Teología. En efecto, puede afirmarse que en la inclinación «teologicista» de algunos pensadores medievales la Filosofía perdió autonomía y se redujo a ser «ancilla Theologiae»; es decir, *esclava* y no *servidora* de la Teología. Similarmente, hacia finales del siglo XIX, y también durante buena parte del XX, la Filosofía volvió a perder autonomía reduciéndose a ser «ancilla Scientiarum»; esto es: la ***esclava de las ciencias.***

La Fe en Dios de la actitud «teologista» era reemplazada por la Fe en la Razón del «cientificismo». Pero este error es peor que el medieval. Es *peor* porque si bien la Filosofía puede ser *servidora* de la Teología —aunque, obviamente, no con una relación *servil,* sino de *cooperación* desde su autonomía racional, al modo tomista por ejemplo—, no puede empero ser

servidora de las ciencias, sino su *rectora.* Hablando propiamente, más bien se ha de decir que es la Filosofía quien se sirve de las ciencias y no al revés.

La amplitud del pensamiento filosófico no puede reducirse a la sectorización científica. Labor de la Filosofía es ir más allá de los «hechos», pasando de la pluralidad de los fenómenos a la unidad de su fundamento.

Por otra parte, en comparación con la manifiesta *utilidad* de las ciencias, se acusa a la Filosofía de ser una especie de ***lastre inútil.***

Al respecto, el filósofo italiano Michele Sciacca (1908-1975) escribió:

> «¿Quién por lo menos una vez en su vida, no ha repetido, aunque sea una chanza, el dicho vulgar de que la Filosofía 'es esa cosa con la cual y sin la cual se queda uno tal cual'? No lo dijo en chanza, sin embargo, Aristóteles. (...) ...para él es la única ciencia verdaderamente *inútil,* o sea que tiene su fin en sí misma; la ciencia que *no sirve,* justamente porque no es medio sino fin; la única absolutamente *desinteresada,* no empírica sino contemplativa. (...) Cuando se dice que la Filosofía *no sirve,* que *no es útil,* y expresiones análogas, se piensa ofenderla (...) y en cambio se está tejiendo su más bello elogio. Su gran nobleza reside justamente en ser fin de sí misma, en tener como objeto la verdad pura sin reparar en otra cosa; de todas las ciencias, es la única verdaderamente *liberadora;* de todos los hombres, el filósofo es el único verdaderamente *libre.* Todo para él se convierte en medio, todo *sirve;* sólo la Filosofía es fin, sólo la verdad *no sirve,* y él pertenece a la verdad... (...) Así el filósofo, el gran poeta de la verdad, que sondea, insomne y alerta, el misterio del cosmos humano y natural. Contempla la verdad, se abandona a ella, se hunde en ella y no se preocupa de otra cosa: la ama como verdad, libérrimamente. (...) Él, que se ha hecho humilde estudiante de la verdad, es el gran señor del mundo, el aristócrata del espíritu... (...) ...el filósofo está en coloquio con lo infinito, con lo eterno. *Vive en las nubes,* se dice. ¡Y no! Más arriba aún... (...) El filósofo tiene los pies en la tierra, pero la tierra no lo tiene; por eso es libre: porque de nada es súbdito, excepto de la verdad, que es celeste. (...)
>
> La Filosofía es ***esencial moralidad;*** es búsqueda honesta, recta, sincera, humilde y desinteresada de la verdad; es sumisión y renuncia; por eso es elevación y sublimación, purificación y ascesis, liberación. Luego, *es formadora* de hombres (...) es catarsis (...) es una continua batalla contra el hombre empírico —el pobre hombre— y un esfuerzo en pro de la victoria sobre el hombre empírico, sobre nuestras caducidades y miserias. Esencialmente moral, es esencialmente educativa. *Inútil* como arte práctica, es

la gran maestra que nos libera de las muchas cosas inútiles (¡oh inutilidad de tantas cosas que se dicen útiles!) para restituirnos a nosotros mismos, a nuestro espíritu, cuya conquista es el único negocio del hombre, *la única cosa que en verdad le es útil* porque es la única salutífera.

Sin embargo es a la maltratada e *inútil* Filosofía (a la que no le han sido ahorradas la irrisión, la corona de espinas y la cruz), es a ella, cuando el mundo se ve acometido por acontecimientos excepcionales que sacuden su estructura y a veces hasta amenazan su existencia, que todos se vuelven, y es del filósofo de quien esperan el verbo que venza las fuerzas oscuras y vuelva las cosas a su orden. (...) ¡Extraña suerte la de la Filosofía! Todos la consideran inútil y todos, en los momentos difíciles, se vuelven hacia ella; hasta quienes ignoran su nombre lo hacen oscuramente, casi instintivamente. (...) ¿Por qué no invocan la panacea de la ciencia? No, apelan a la Filosofía. Es la suerte —extraña sólo en apariencia— de todas las rarísimas cosas verdaderamente grandes y nobles, de las cosas olvidadas. (...) ...es la suerte noble y sublime de todas las rarísimas cosas verdaderamente magnánimas, desinteresadas, pródigamente generosas, despreocupadas de la gratitud o de los reconocimientos. Dan, dan, dan; dan a los hombres zapatos con que recorrer durante siglos los caminos del mundo; les dan guía para no extraviar el espíritu en los meandros oscuros de la materia y de la bestialidad. No piden nada, salvo amor hacia aquello que aman: la verdad. *Se sacrifican sin aparecer...* (...) ...hacen al alma bella y buena y por eso son la Escuela de que los hombres tienen siempre tanta, tanta necesidad. Escuela insomne y perenne... (...) El *inútil* filósofo está siempre atareado: nunca lo encontraréis desocupado, porque jamás está satisfecho. (...) El inútil filósofo jamás está ocioso: lleva dentro de sí mismo los utensilios de su propio trabajo; el pensamiento... ».

(*La Filosofía y el concepto de la Filosofía*; Cap. 4)

2.a.- Filosofía Analítica.

La Filosofía Analítica suele ser considerada como una *escuela* de pensamiento coherente y homogéneo, pero en realidad es un *movimiento* extremadamente complejo y difícil de aprehender. Más bien se trata de una serie de empresas paralelas animadas por un mismo talante intelectual, pero muy diversas entre sí.

La denominación Filosofía Analítica, entonces, abarca toda una serie de planteamientos filosóficos como los del Círculo de Viena, el Empirismo Lógico, el Neopositivismo, el Racionalismo Crítico de Popper, el Racionalismo Lógico (en dependencia de la Escuela de Varsovia), la obra de Wittgenstein,

la Filosofía del Lenguaje Ordinario anglosajona, el Constructivismo de la Escuela de Erlangen, etc. Los principales rasgos comunes a todos estos enfoques son: la atención al análisis del lenguaje y a las estructuras formales lógicas, el acento sobre la necesidad de una referencia empírica, etc.

En general puede decirse que esta corriente filosófica nació principalmente en Austria en el contexto del Círculo de Viena, y que luego fue configurada inicialmente por el pensamiento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Bertrand Rusell (1872-1970) y George Edward Moore (1873-1958).

La Filosofía Analítica es la corriente filosófica que, junto con la Fenomenología, ha influido más determinantemente en el pensamiento occidental durante el siglo XX. Común a ambos enfoques es su intento por *superar el alejamiento de la realidad* al que habían conducido los desarrollos especulativos de la Filosofía Moderna, sobre todo mediante el idealismo alemán, en un proceso muy similar al de la decadencia del período final de la Escolástica durante el Medioevo.

Para comprender mejor el alcance de este cambio de enfoque hay que recordar que el avance de la ciencia moderna (primero la Física, luego la Química, la Biología, la Sociología, la Psicología, etc.) produjo en el ámbito del conocimiento *una disociación y diferenciación en ciencias parciales,* que se desarrolló paralelamente a la diferenciación del sistema global social en distintos subsistemas como los de la Política, la Economía, el Derecho, la Ciencia, la Religión, etc. Este rasgo característico de la Modernidad tuvo como consecuencia que la Filosofía terminara de perder su anterior función de *orientar globalmente la vida humana,* como *Sabiduría de vivir,* donde la dimensión del discurso racional (la teoría) estaba constitutivamente ligada al dinamismo de la vida misma (la praxis) y, así, la Filosofía vino a convertirse en *pura teoría especulativa sin relación intrínseca con la praxis.*

En tal sentido, cabe afirmar que el divorcio entre Política y Ética es uno de los síntomas de esta evolución moderna del pensamiento occidental.

Para los pensadores del Círculo de Viena, la filosofía moderna se había alejado de la realidad y necesitaba ser replanteada. Para estos filósofos la realidad no era la de *la vida humana a orientar primariamente,* sino *la del mundo transformado tecnológicamente por el avance de la ciencia.*

El *Neopositivismo* —como renovación y puntualización de las ideas positivistas— ha sido la corriente determinante de la vida científica durante la mayor parte del siglo XX, sobre todo en los países anglosajones. Asigna a la Filosofía como únicos quehaceres la elaboración de la lógica y el análisis lógico del lenguaje; es decir, *la preparación del instrumental requerido para la elaboración de los enunciados científicos.*

En consecuencia, si conserváramos el sentido del término original griego «filo-sofía» (amor a la sabiduría); pues entonces tendríamos que decir que estos nuevos planteamientos intelectuales no pueden calificarse propiamente como «filosofía». Más bien se ha de decir que el término «Teoría de la Ciencia» se acerca más a lo que se intentó en ese movimiento filosófico, y aún más exacta resultaría la formulación «teoría lingüística del conocimiento científico», donde el predicado «lingüística» debería precisarse en el sentido de suponer *una voluntad por trabajar a nivel científico,* con la ayuda de *los métodos de la ciencia*, dejando de lado —por considerarlos obsoletos— los de la filosofía tradicional; es decir, pretendiendo construir esta *nueva filosofía* como una *teoría científica,* y viniendo a ser así una «Ciencia de las ciencias» o «Meta-Ciencia».

El interés por la dimensión *lógico-formal* (común a la Lógica y a la Matemática) es otro factor clave en la formación del planteamiento de la Filosofía Analítica. Es característico de ella un afán de *formalización de la filosofía,* que va dirigido sistemáticamente contra todo filosofar «metafísico». Orientada ella misma conforme al modelo de las ciencias empírico-naturales, la Filosofía Analítica postula que *para que cualquier enunciado o discurso pueda tener un sentido que sea científicamente válido, ha de cumplir con los criterios vigentes en las ciencias empíricas;* por ejemplo: verificabilidad, coherencia lógica, sentido claro e inconfundible (unívoco); de ahí la negación de la posibilidad de la analogía del ser y, consecuentemente, la negación de la posibilidad del pensar metafísico.

Los objetos de la Filosofía Analítica no son propiamente «cosas, hechos o acontecimientos», sino «enunciados, conceptos, axiomas, principios», cuyo sentido se explica con vistas a fundamentar las ciencias particulares. Sin dudas, el gran descubrimiento del saber positivo ha sido *la cuantificación de los fenómenos.* Gracias a ella las ciencias han realizado inmensos progresos con una finalidad eminentemente práctica.

El rigor del pensamiento analítico es propiamente el que se expresa acorde a la exigencia de «lo matemático». Esta matematización (o reducción de la cualidad a la cantidad), define el espíritu «positivo» en lo que tiene de más

característico. Así, la lógica del neopositivismo (logística o lógica simbólica) se ha desligado poco a poco de sus orígenes experimentales para dedicarse a construir sistemas sin referencia explícita a objetos reales de pensamiento.

El punto central de la filosofía desarrollada en el círculo de Viena es el *análisis lógico del lenguaje,* primeramente en la investigación del lenguaje ordinario, luego en la creación de «sistemas artificiales de lenguaje» (mediante signos artificiales o símbolos sujetos a reglas precisas) que funcionen de la mejor manera posible. Traduciendo estos «sistemas» en *fórmulas cortas, precisas y claras,* se pueden así obtener —dicen los logísticos— procedimientos de verificación lógica *de certeza absolutamente infalible.*

Lo que se busca con este formalismo es un funcionamiento rigurosamente «científico» que implique *precisión, eficacia y economía mental* (esto es: deducir el mayor número posible de consecuencias a partir del menor número posible de axiomas iniciales) y que esta funcionalidad sea aplicable en los procedimientos de la técnica, la administración, la industria, etc. Precisamente, el formalismo es útil para conseguir mayor precisión técnica y evitar la disper-sión. Sin embargo, se le critica que el formalismo tiende a *mecanizar el pensamiento* simplificando y deformando la realidad, a la vez que manifiesta una actitud frente al mundo signada por el afán de *control* efectivizado en la imposición a la realidad de las propias representaciones mentales.

Lo que los pensadores analíticos buscan con estos planteamientos es que un enunciado *tenga sentido,* pero entendiendo que ese sentido sólo se da si el enunciado es «científico».

La pregunta que entonces surge es:

> ¿Cómo discriminar entre una hipótesis científica y otra que fuese, más bien, una especulación metafísica?

Esta pregunta, a su vez, plantea de inmediato el llamado «problema de la demarcación»...

¿Cuál es el criterio de demarcación de la ciencia? ¿Cuál es la regla que traza la línea fronteriza entre la ciencia y aquello que no lo es?

Al respecto, la tendencia epistemológica surgida del Círculo de Viena, también conocida como «positivismo lógico» o «empirismo lógico», distinguía lo que es ciencia de lo que no lo es, según el siguiente criterio:

Una hipótesis «tiene sentido» —es científica— *si existe un proceso de **verificación*** que pueda, mediante operaciones prácticas, decidir sobre su verdad o falsedad. Si tal método de verificación no existe, la hipótesis será metafísica y, por lo tanto, será un sin sentido; dicho sencillamente: no tendrá ningún significado.

En otras palabras: toda afirmación que esté falta de verdad lógica o que no ofrezca ninguna posibilidad de verificación es completamente «absurda», una perfecta ineptitud.

El filósofo inglés Alfred Julius Ayer (1910-1989) se expresaba en estos términos:

> «Una frase no tiene verdadero significado para una persona dada más que si esta última sabe cómo *verificar* la proposición que quiere expresar. En otras palabras, esta persona debe saber cuáles son las observaciones que la autorizarán a aceptar esta proposición como verdadera o a refutarla como falsa».

En suma, solamente tienen sentido los enunciados lógicos positivos; es decir, los enunciados científicos y sólo serán científicos aquellos que sean susceptibles de *verificación;* es decir, que puedan ser «probados» mediante un procedimiento de control lógico-experimental.

Esa exigencia matemática de «control lógico-experimental» que tienen las ciencias, es desconocida por la Metafísica, para la cual la experiencia sensible es una base y un punto de partida, y la formalidad lógica un preciado instrumento, pero no constituyen un «límite» para la amplitud de su pensar.

2.b.- Itinerario de la Filosofía Analítica.

1) *Primera fase: Moore y Russell*

La primera fase de la tendencia analítica se caracteriza por el uso metódico del *análisis lógico de las formulaciones verbales.* Esto suponía apartarse de la habitual forma de trabajo directo sobre conceptos y considerar que sólo sería posible depurar ideas y conceptos si se empezaba por *precisar la forma* en que se los formulaba verbalmente; es decir, si se realizaba un cambio

total en el enfoque habitual. Para Russell y Moore, un trabajo de prevención de errores en el pensamiento debía también superar las vaguedad del lenguaje cotidiano. Vistos los avances que el uso del lenguaje formalizado de la Matemática había producido en la física moderna, les parecía que también el pensamiento filosófico debía pasar desde el lenguaje cotidiano a un lenguaje formalizado.

La tarea del *análisis del lenguaje,* según este primer programa de la Filosofía Analítica, consistió en clarificar los distintos aspectos del lenguaje y sus relaciones, tanto en sus aspectos formales (sintaxis-lógica) como en sus contenidos o referencias a lo real (semántica).

2) *La bifurcación de la Filosofía Analítica: Empirismo Lógico y Filosofía del Lenguaje cotidiano.*

Los enfoques complementarios de Russell (interesado en construir un lenguaje ideal más conforme a las estructuras lógicas) y de Moore (considerando que el lenguaje ordinario es ya suficiente para el análisis de cualquier lenguaje científico), dieron origen a una bifurcación en el desarrollo de la Filosofía Analítica.

El denominado *Empirismo Lógico* continuó en la línea de trabajo iniciado por Russell en los años que van desde, aproximadamente, 1920 a 1950.

Por otra parte, la Filosofía del lenguaje común se desarrolla entre 1930 y 1960.

En ambas corrientes influyó decisivamente el pensamiento de un alumno de Rusell y Moore: Ludwig von Wittgenstein (1889-1951). En la línea lógica influyó fundamentalmente con su *Tractatus logico-philosophicus* (1921). En la línea del examen del lenguaje común, influyó con sus *Investigaciones Filosóficas.* Sin embargo, hay que señalar que Wittgenstein no encaja realmente en ninguna de ambas direcciones.

Wittgenstein llega a la primera gran síntesis de las nuevas ideas en su *Tractatus.* En esa obra desarrolla hasta sus últimas consecuencias las tesis del Empirismo Lógico, pero también muestra que *ese camino intelectual conduce a la negación de todo saber que no pueda ser reducido a los enunciados elementales.* De ahí la constatación wittgensteniana: «De lo que no se puede hablar, hay que callarse».

El trabajo del examen filosófico de las ciencias tiene, en este contexto, varias funciones de entre las que destacamos dos: la de facilitar la construcción de lenguajes más precisos; y la de ejercer una especie de terapia filosófica:

a) Posibilitar la construcción de un lenguaje científico configurado como *lenguaje formalizado.*

El trabajo sobre los lenguajes formalizados llegaría a independizarse y establecerse como un estudio autónomo, relegando pues el inicial objetivo de observar la construcción de las ciencias reales a un segundo término. Se renuncia a hablar de la realidad del mundo. Se pierde, entonces, la semántica y sólo queda la sintaxis lógica: en forma de sofisticados cálculos lógicos.

b) La segunda función es la del llamado *análisis terapéutico*. La importancia de esta función estriba en que los filósofos han utilizado muchas veces una suerte de «jerga ontológica» mediante la cual presentaron sus puntos de vista personales como si se tratara de teorías sobre la realidad. En efecto, una de las *trampas del lenguaje* consiste en inducir procesos mentales de concatenación entre sus términos que, finalmente, producen casi automáticamente conclusiones que, a su vez, son punto de partida de nuevos itinerarios «lógicos» cada vez más alejados de la realidad.

El momento histórico donde advertir más claramente la presencia de estas «trampas» lo ubican en las evoluciones de la Baja Escolástica al final del Medioevo (siglos XIII y XIV) y en la decadencia de la Escolástica del Barroco (siglo XVII) cuando sus representantes querían refutar con silogismos latinos las observaciones de Galileo. El lenguaje de la sofisticada Lógica de estas Escolásticas sólo podía ya hablar de sí mismo, no de la realidad.

El Círculo de Viena —cuya voz más representativa fue la del filósofo alemán Rudolf Carnap (1891-1970)— se orientó totalmente según esta línea de trabajo sobre los *lenguajes formalizados.*

La entrada en Viena de Hitler y la instauración de la dictadura nacionalsocialista supuso la muerte violenta de toda esta escuela europea. Muchos de sus miembros tuvieron que emigrar al ámbito anglosajón.

El *Racionalismo Crítico,* liderado por Karl Popper (1902-1994), supuso un cambio de tendencia en cuanto que optó por una visión contraria a la de

Carnap. En su enfoque mucho menos ambicioso, en lugar del criterio *de verificación* estableció el criterio *de falsación*.

Para Popper, a una afirmación que no pueda ser refutada se la ha de llamar dogmática y se denominará científica a toda proposición *refutable,* aunque de momento no podamos encontrarle su refutación. La tendremos «provisionalmente» por verdadera (como conjetura). Pero el avance del conocimiento consistirá precisamente en refutarla oportunamente, en marcha hacia nuevas fronteras.

Popper insistió en que no puede garantizarse la «verificación» de las hipótesis, como pretendía el Empirismo lógico, sino algo más débil que él llamó «corroboración». Si una vez realizada la debida contrastación empírica de la hipótesis, resulta que hay *corroboración* (esto es: que no ha sido refutada), entonces esa hipótesis *prosigue en estado de problema* y mantiene su falta de «verificación». Lo único que Popper acepta, desde un punto de vista pragmático, es que, si se ha contrastado varias veces una hipótesis y ésta *ha resistido* todos los intentos de refutarla, se puede afirmar que es «fuerte», en el sentido de que ha mostrado su capacidad de supervivencia.

Además de la corroboración, Popper pone especial énfasis en la «refutabilidad»: afirma que una hipótesis es científica *si es refutable.* Esto quiere decir que ante una hipótesis, debemos poder indicar con precisión qué tendría que suceder para declararla refutada. No pretende afirmar que, tarde o temprano, la hipótesis *será refutada,* sino que debemos estar en condiciones de describir *situaciones* en las cuales, durante su control, se la debería dar por refutada.

Sin embargo, la crítica de Popper no impidió que entre los pensadores del Círculo de Viena se siguiera interpretando el criterio de *lo que tiene sentido,* acorde al modo sensualista-positivista tomado del primer Wittgenstein en su *Tractatus*:

> «Una imagen para explicar el concepto de verdad: mancha negra sobre papel blanco... (...) Para poder decir que un punto es negro o blanco, *tengo que saber antes* cuándo a un punto se le llama negro y cuándo se le llama blanco; *para afirmar que una proposición 'p' es verdadera (o falsa) tengo que haber determinado previamente en qué circunstancias digo que 'p' es verdad,* y con ello determino el sentido de la proposición».

(N° 4.063)

Este modo de interpretación del *criterio de sentido* es lo que ha dado lugar a un malentendido según el cual todas las posiciones intelectuales agrupadas dentro de la denominación «Filosofía Analítica», defenderían una concepción estrechamente *empirista* del conocimiento.

La posición empirista más bien fue asumida acríticamente en los primeros tramos del itinerario de la Filosofía Analítica, cuando se creyó que la elaboración de un lenguaje teórico exacto (formalizado en términos de lógica simbólica) bastaría para describir y representar adecuadamente toda la realidad.

Sin embargo, poco a poco fueron surgiendo cuestionamientos diversos que pusieron en duda esa confianza en la supuesta adecuación entre lenguaje formalizado y realidad...

Ahora bien, los cuestionamientos no lograron clarificar las dificultades surgidas de la pérdida de aquella presunta pauta de referencia absoluta, útil para valorar todo conocimiento científico.

En otras palabras: si se pierde la fe en la capacidad del análisis lógico como método adecuado para examinar la validez del saber, no queda ya ninguna otra pauta superior desde la que valorar el conocimiento científico.

Si ya no hay *un sistema de descripción lingüística* con la «garantía de calidad» que suponía el estar *estructurado* según un lenguaje teórico formalizado, ¿cómo podremos garantizar la objetividad de nuestras representaciones (sistemas de enunciados) del mundo real? El mundo real se aleja cada vez más.

Como escapatoria a esta encerrona —bajo el indudable influjo pragmático de la mentalidad anglosajona (tras la emigración en los años treinta)— surgieron tendencias *conductistas* que se juzgaron adecuadas para reinterpretar todo el sentido del lenguaje en el que hay que formular la ciencia.

Lo que podemos descifrar es lo que los otros *hacen,* mientras que los estados interiores permanecen inaccesibles y no nos enseñan nada... El objetivo es, entonces, estudiar el lenguaje y el comportamiento humano en la vida cotidiana para descomponerlo en unidades comprensibles, diferenciables y observables. El interés se vuelve aquí sobre los problemas suscitados en relación al «uso» del lenguaje.

Ahora bien, esta tendencia dejaba fuera del campo observado la dimensión de la «comunicación intersubjetiva». Esta dimensión sería el punto en el que, tanto Karl-Otto Apel como Jürgen Habermas y otros, centrarían sus

investigaciones relacionadas con *los actos del habla, la pragmática universal, la comunidad ideal de comunicación, la posibilidad de una norma ética universal, la ética del discurso como ética de la responsabilidad.*

3) *El giro lingüístico. Filosofía del lenguaje usual u ordinario.*

Al insertar en su meta-observación de las teorías científicas los aspectos ligados a la *dimensión pragmática del lenguaje,* la Filosofía Analítica produjo un cambio en el rumbo de su pensamiento y fue más allá del «Empirismo Lógico»; es decir, se abrió a una nueva reflexión «filosófica» (en el sentido tradicional) a la que se suele denominar *pensamiento postanalítico* o *pragmatismo postanalítico.*

Los empiristas lógicos, en su meta-observación de la observación científica, intentan validar este tipo de conocimiento con la garantía de que el lenguaje en que se formulan los enunciados científicos sobre el mundo se basan en un lenguaje *respaldado por la rigurosidad de la lógica.*

Los representantes del «Fenomenalismo Lingüístico» —también denominado «Filosofía del lenguaje usual u ordinario» (Oxford Philosophy)— parten del lenguaje cotidiano (del sentido común) y estructuran su meta-observación de acuerdo a un programa que presupone que todo análisis —por formalizados que sean sus términos y sus formas de articulación de contenidos— *al final deberá ser traducido* (si es que quiere ser comprendido) *al lenguaje ordinario,* y es en ese lenguaje *usual* donde, a fin de cuentas, se verá si determinados enunciados sobre la realidad tienen o no tienen sentido.

De acuerdo a estas presuposiciones, los fenomenalistas se fijan como tarea básica del análisis filosófico el examen del lenguaje *utilizado en la cotidianidad* (lenguaje pre-científico) para determinar ahí —mediante el examen de su lógica interna— qué contenidos tendrán o no sentido.

Los representantes de esta línea no trabajaron con el instrumental de la lógica formal (en la dimensión sintáctica), sino con el de una lingüística (en la dimensión semántica).

El modo de meta-observación propio del grupo de Oxford, les permitió «ver» una zona que había permanecido como «opacada» en la primera fase

de la Filosofía Analítica: *la dimensión histórica,* al menos en cuanto *contexto* para la constitución de los saberes científicos.

Con este giro hacia *el lenguaje en su contexto histórico,* las corrientes de la Filosofía Analítica recuperaban el ámbito *vitalista* abordado por la anterior Filosofía Hermenéutica (Dilthey, por ejemplo).

El influjo más duradero lo ha tenido la teoría de las *acciones lingüísticas* (Austin), la cual constituyó un decisivo impulso a la apertura de los estrechos horizontes de observación de la inicial Filosofía Analítica. En contra de la visión exclusivista de la función «descriptiva» del lenguaje —donde el único código relevante es el de verdad / falsedad— esta nueva teoría pone el acento en la función *activa* del lenguaje. Se estudian aquí los *actos verbales* considerados en sus aspectos *funcionales para la comunicación.*

4) *Las corrientes de la nueva lingüística e investigación de las funciones cognitivas (Inteligencia Artificial).*

Esta línea trabaja bajo la influencia del Estructuralismo Lingüístico (de carácter más bien antropológico). En esta dirección se trabaja con una Lingüística reinterpretada en una concepción «mentalista» y psicológica, pero al mismo tiempo se inicia el diálogo con la nueva investigación sobre la *Inteligencia Artificial* (que a su vez se inserta en las disciplinas de la denominada *Cognition Science*).

La idea básica es la de un lenguaje mental investigable en forma empírica, considerado como el elemento que determina las estructuras y funciones verbales o las funciones cognitivas no verbales.

Estas investigaciones han suscitado una importante discusión antropológica, nutrida con aportes de la *cibernética* (del griego kybernáo: timonel, el que gobierna el barco). La cibernética se propone canjear el concepto de energía por el de información como clave explicativa de los fenómenos físicos, configurándose así como una *teoría de la información.* El psiquismo humano sería uno de esos sistemas: el cerebro es considerado como un centro de información y autocontrol, que interactúa con el mundo exterior procesando los datos que éste le suministra y reaccionando en consecuencia con tal o cual pauta de comportamiento. Dicho brevemente: *el hombre es su cerebro* y el cerebro es *una central procesadora de información.*

La infinita variedad de la conducta humana no es sino el resultado de la sutil interacción de mecanismos neuronales que intercambian, procesan y controlan información. La base biológica de esos procesos puede ser permutada por una base física.

En consecuencia, surge una pregunta: ¿sería aventurado sospechar que no hay ninguna función cerebral que no pueda ser duplicada por un mecanismo artificial?

La evolución humana, ¿podría ahora comenzar a discurrir ya no por el camino natural-genético, sino por el artificial-tecnocientífico?

¿Al *homo sapiens sapiens,* podría seguirle el *homo sapiens cyberneticus*?

¿Puede ser el hombre homologable a una máquina? Esa es la pregunta que los estudios sobre Inteligencia Artificial responden afirmativamente.

En tal perspectiva, la realidad de la mente humana no demanda ninguna apelación a una entidad no orgánica, no material. El concepto de alma desaparece completamente, todo el ser del hombre se explica en los términos de un materialismo fisicalista fuertemente determinista.

¿Consecuencias?

a) Pensar es sólo un proceso físico-químico.

La identidad de un *sujeto humano* es sólo «identidad psiconeural»; de donde se sigue que el proceso educativo equivale a un proceso de programación mental.

b) Cuando seamos capaces de formalizar todo lo que como seres humanos conscientes somos capaces de hacer, estaremos en condiciones de diseñar una «persona artificial».

c) El orden ético, social y político no serán dominios exclusivos del hombre. En efecto, la libertad individual no tiene sentido alguno, es un espejismo. La actuación humana es simple consecuencia inexorable de causas antecedentes. En tal sentido:

c.1.- Si no hay libertad no hay ética; la misma puede reducirse a la sociología y a la psicología, las cuales son a la vez reducibles a lo biológico, y lo biológico se reduce a lo físico.

c.2.- Luego, nada impide que las máquinas también sean capaces de tomar decisiones y *sentirse* libres. Cuando eso suceda, las máquinas comenzarán a invertir el orden de precedencia e irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política.

c.3.- Finalmente, las estructuras políticas vigentes en la actualidad, basadas principalmente en la idea de libertad individual, habrán sido completamente renovadas. Surgirá una nueva estructuración neuronal superadora de ese «nuevo opio de los pueblos» denominado «libertad». En efecto, no habiendo libertad individual, no hay, por ende, libertades sociales.

d) En suma: la máquina podrá desarrollar un camino cuya secuencia consista en *igualar, superar* y *suplantar* al hombre.

Los investigadores de esta línea admiten que, de momento, las máquinas nada más realizan tareas muy especializadas, pero no consiguen ser capaces de aprender como los niños. En tal sentido, los trabajos actuales se orientan a *introducir el sentido común en las computadoras* avanzando hacia atrás; es decir, haciendo del «experto» un «niño» capaz de convertirse en «adulto autónomo».

Las dificultades de estas investigaciones, como se ve, son muchas...

1) No está decidido, ni filosófica ni científicamente, que la mente sea el cerebro.

2) Aun en el caso de que la mente sea el cerebro, está por verse si las funciones cerebrales pueden explicarse sólo biológicamente.

3) Incluso concediendo el carácter exclusivamente biológico del cerebro, de ahí no se sigue su carácter físico. La reducción de lo biológico a lo físico es ásperamente rechazada por distinguidos estudiosos de la biología.

4) La pretensión de formalizar toda la conducta humana inteligente, encuentra la dificultad seria de reducir lo *cualitativo* (lo humano) a expresiones *cuantitativas* (las fórmulas lógico-matemáticas). Importantes matemáticos sostienen que las intuiciones creativas de la mente humana quedan fuera de cualquier procedimiento algorítmico; no derivan de protocolos formales específicos, sino de una especie de «visión», intuitiva e imprevisible, que acontece completamente al margen de operaciones codificables en una forma numérica o lógica. Más allá de las matemáticas, existen interrogantes *ontológicos* que hay que atender.

5) La Inteligencia Artificial se decanta hacia un nuevo *dualismo*. Al viejo binomio alma-cuerpo le corresponde ahora el binomio software-hardware. En tal sentido, un hombre se define por su sustancia cerebral (la información) y no por el soporte físico de los contenidos cerebrales.

6) Como consecuencia del dualismo, el hombre pierde su carácter único e irrepetible; pues, siendo sólo información procesada y almacenada, su conciencia individual podría ser *copiada...* Luego, no siendo el hombre superior a la máquina ni entitativa ni operativamente, ¿en qué se cifra su valor y su dignidad? A estas preguntas los investigadores de la Inteligencia Artificial responden tildando de obsoleta la lectura de la realidad en clave humanista y antropocéntrica.

7) Toda la tradición cultural occidental se viene abajo en esta concepción reduccionista y escéptica: el hombre no preside la Naturaleza y acabará por capitular ante el artefacto creado por sus propias manos.

Por fascinantes que puedan parecer los estudios sobre Inteligencia Artificial y aunque de momento sus estrambóticas hipótesis no sean realizables, sin embargo nótese que definen *ya* una visión de la vida humana que justifica la manipulación individual y social de los hombres, sometiéndolos a la formalidad de las representaciones mentales.

5) *Resumen conclusivo.*

Primero, los filósofos analíticos se interesaron por la dimensión gramatical-*sintáctica* del lenguaje (por las relaciones entre los términos o signos empleados); es decir, por el *esqueleto del lenguaje*.

Luego, en una segunda etapa, pasaron a interesarse por el *sistema nervioso*, que son las relaciones *semánticas* entre los signos y sus significados; es decir, sus referentes reales (de los que el análisis sintáctico había prescindido).

Finalmente concluyeron interesándose por la dimensión *pragmática;* esto es: por las relaciones entre los signos y sus usuarios, así como por las relaciones de éstos entre sí y con su contexto.

En gran parte, este desplazamiento del foco de interés se debe al trabajo desarrollado por Wittgenstein en sus últimos años de reflexión filosófica.

El *giro lingüístico;* es decir, el desplazamiento del foco de observación desde la conciencia individual al *lenguaje,* amplió el horizonte de la observación del conocimiento humano: primero al estudio de sus formulaciones verbales y, en segundo lugar, al estudio de la comunicación.

Los estudios sobre la comunicación y sobre sus implicaciones con la dinámica de la vida social y con los saberes disponibles en la sociedad (no se puede comunicar lo que no está disponible a nivel social), abrió también la puerta a la reflexión sobre aspectos antes ni siquiera tenidos en cuenta: en primer lugar, a las *condiciones sociales del conocimiento.*

La mayoría de los representantes de la Filosofía Analítica se centraron exclusivamente en el «lenguaje», pero sin considerar que el lenguaje sólo tiene sentido en cuanto que suministra un *medium* en el cual es posible realizar la comunicación humana. Así, entonces, tropezaron con un obstáculo insalvable para seguir avanzando en su reflexión fundamental sobre el conocimiento humano, e incurrieron en reduccionismos.

Wittgenstein anticipó mucho de lo que la reflexión filosófica de Searle, Apel y Habermas realiza sobre la comunicación. Para estos pensadores el lenguaje es ciertamente el *medium imprescindible* para posibilitar que los

interlocutores puedan hablar de lo mismo (compartir «información»), pero que además abarca procesos de *interacción comunicacional* en los que, de modo muy contingente, se puede llegar a la «comprensión» (*Verstehen*) entre los comunicantes.

3. Existencialismos.

Existencialismo es un concepto global bajo el que se comprenden corrientes filosóficas originadas a principio del siglo XX, que convienen en el hecho de entender por «existencia» no el existir en general o el acto de ser en sí mismo, sino *el modo de actuarse* la existencia humana.

En cuanto a su contenido, no se puede reducir el existencialismo a un común denominador homogéneo. En tal sentido no hay *un* existencialismo, sino *existencialismos.* Dicho de otro modo: no hay existencialismo «puro», sino pensadores diversos enmarcados en distintos matices de esta línea de pensamiento; lo cual hace problemática una conceptualización demasiado restringida de lo que denominamos «existencialismo».

Sin embargo, podemos afirmar que la corriente existencialista nació de la sacudida consiguiente a la primera guerra mundial, empalmando con la filosofía de Sören Kierkegaard (1813-1855) y, hacia 1930, se puso a la cabeza de todas las corrientes filosóficas.

Surgió como un movimiento de reacción contra el idealismo alemán de impronta hegeliana, en el cual el hombre particular es un mero momento en el desarrollo de la idea absoluta.

En efecto, las filosofías desde el siglo XVII al XIX fueron centrándose en el *conocer* antes que en el *ser...* En ese itinerario la Lógica acabaría por engullirse toda la realidad: lo pensado eliminaría lo existente; es decir, que la *esencia* (objeto del pensamiento abstracto) se impondría sobre la *existencia* (la realidad del ser actualmente existente).

El *esencialismo* se presentaba triunfante, ocultándose bajo el trofeo de los logros científicos.

Las ciencias dan por supuesta la existencia, pero tan pronto como la existencia no se da por supuesta, comienza la Metafísica. Donde lo físico termina, comienza lo *meta*-físico y, puesto que *más allá* de la naturaleza no hay nada más que su propia existencia; la Metafísica, entonces, comienza con la consideración de la existencia.

En el Medioevo Santo Tomás había realizado un profundísimo estudio sobre *el ser actualmente existente.* En sentido metafísico puede decirse que la filosofía tomista es *existencial* por derecho propio y, aunque no es un «existencialismo» en el sentido actual del término, es el existencialismo tal como debiera entenderse. Precisamente, lo que Santo Tomás de Aquino evitó es caer en el error de confundir la existencia *en el tiempo* (ens) con la existencia *como tal* (esse). Esa confusión es el error de la mayoría de los existencialismos contemporáneos.

Perdurar en el tiempo es existir, por cierto. Es más, la perduración temporal es el modo más manifiesto de existencia. Sin embargo, el hombre no existe sólo en el tiempo, sino que lo trasciende, *ya ahora,* al entrar en comunicación intelectual con *lo eterno* (lo objetivo, lo abstracto, lo uno, lo esencial).

En efecto, ex-sistir no es consumirse, sino ser para siempre... La «per-durabilidad» es el mantenerse presente «lo mismo» *durando* en «lo no-igual»; es decir, *siendo ya* lo que *todavía no-es;* o bien: siendo el ya esencial en el todavía no existencial.

El problema actual es que, *así como el <u>esencialismo</u> ha sido una filosofía del ente sin la existencia, el <u>existencialismo</u> es una filosofía de la existencia sin el ente.*

El existencialismo se puede describir como un éxtasis hacia abajo, en el cual los actos finitos del existir son meramente *sentidos;* es decir, *vivenciados* como completamente desvinculados de lo esencial y, por tanto, privados de toda inteligibilidad. No hay allí concepto alguno, ni siquiera juicio, sino la mera experiencia de un *es* que no es un *ente.* En consecuencia, no es de admirar que para buena parte del existencialismo contemporáneo el experimentar la existencia sea sinónimo de experimentar la angustia, la náusea y el absoluto absurdo de todo. Precisamente, donde no hay *ente,* no puede haber nada.

Tanto el esencialismo como el existencialismo pierden de vista que el ente (ens, esse habens) *es unidad* de esencia y existencia. Ser siempre es *ser* de modo *inteligible.* La realidad no es ni un misterio completamente inexpresable, ni una mera colección de conceptos manejados a voluntad. La realidad es concebible, pero pende toda ella de un acto que escapa al vallado de la representación formal, aunque no escapa al conocimiento intelectual, porque está incluido en todo enunciado inteligible. Hacemos algo más que

experimentar la existencia: la *conocemos* por medio de todo *juicio de existencia* acerca del ente actual. El mayor error que un metafísico puede cometer es pasar por alto el acto mismo por el cual un ente *es* eso que es.

En el itinerario de la Filosofía Analítica (esencialismo) puede observarse que el pensamiento contemporáneo parece estar presidido por un apasionado deseo de pureza, pero esa pureza que intenta lograr es siempre una abstracción; es decir, la pulcritud de una «esencia» aislada en su inexistente objetividad. En efecto, el idealismo se ha consumido hasta morir alcanzando la pureza de un acto de pensar formalizado que se *auto*-consume. Ha purificado las palabras hasta convertirlas en algo abstracto, carentes de sentido *real,* extraviadas de la inteligibilidad profunda de las cosas que existen.

Es asombrosa la tendencia del entendimiento humano a esterilizar el ente reduciéndolo a no ser más que un concepto abstracto manipulable a voluntad. Cuando esta tendencia prevalece, el ente sigue siendo una *regla formal del pensamiento racional,* pero deja de ser un *principio de conocimiento real;* es decir que deja de ser un «comienzo»... Ya no es aquello donde el pensar se inicia, sino el límite hasta donde llega.

La enfermedad crónica de la Filosofía no radica en las dificultades que encuentra para inteligir la existencia actual de los entes, sino en su tendencia a perder de vista la existencia y caer en la mera representación abstracta de las esencias. Es verdad que las esencias se conocen por la abstracción, pero su abstracción no implica su separación de la existencia. Esa separación ocurre cuando los esencialistas comienzan a tratarlas como abstracciones de abstracciones cada vez más estériles y alejadas del ente actualmente existente.

Devolver la existencia a los entes es, por lo tanto, el primer requisito previo para restablecer el ente en su legítima posición como primer principio de la Metafísica.

No hay realidad sin esencias *existentes* ni sin existencias que *se esencien...*

Con la preocupación de devolver la existencia a los entes, el existencialismo apuntó a superar la filosofía moderna de la subjetividad inaugurada por el *cogito* cartesiano; sin embargo, su enfoque metodológico lo dejó ubicado en la misma tradición subjetiva de la filosofía heredada de la Modernidad.

En efecto, el existencialismo fue preparado por distintos itinerarios del pensamiento moderno, que contribuyeron a su aparición durante el siglo XX:

1) Por el *romanticismo alemán,* que despertó el sentido de la singularidad indeducible de lo histórico.

2) Por la filosofía de la última época de *Schelling,* que abordó el problema del existir en libertad.

3) Por el *vitalismo* de Nietzsche y de Bergson, que contribuyó notablemente a la superación del positivismo y acentuó la reflexión sobre la «experiencia de la vida».

4) Por el eficaz y persistente impulso de la «teología de la existencia» de *Kierkegaard,* que veía la existencia en el intransferible «ser uno mismo» que el hombre debe asumir como propio y auténtico quehacer. El hombre llega a la verdadera existencia sacudiéndose todo lo pasajero y cimentando su «mismidad» en la Fe en Dios.

5) Por la *hermenéutica de lo histórico* de Dilthey. El sujeto concreto de conocimiento histórico se encuentra en vinculación vivencial actual con el pasado interpretado. En tal sentido, toda «vida individual» es manifestación de la «vida del todo». En esta «vida del todo» estriba la compenetración con la individualidad ajena (empatía: «ponerse en los zapatos del otro») que, a su vez, facilita el esfuerzo de comprensión.

6) Por la vuelta al objeto llevada a cabo por la *fenomenología* de Edmund Husserl, con el fin de abrirse «a las cosas mismas»; es decir, a los fenómenos, para así partir de «lo dado» tal como se nos ofrece intuitivamente.

7) Por la renovación metafísica de *Nicolai Hartmann,* que tuvo en cuenta la conciencia natural de la realidad, lo cual lo condujo a idear una nueva ontología no especulativa.

8) Por la antropología de *Max Scheler,* que recibió influjos de la fenomenología de Husserl, del vitalismo y de la tradición agustiniana; aunque luego desarrollo una marcada oposición al catolicismo, dando forma a un panteísmo evolucionista que lo aproximaba a Schelling.

El existencialismo se desarrolló originariamente en Alemania y Francia.

3.a.- Existencialismo alemán.

Como exponentes del existencialismo alemán suele citarse a Martin Heidegger (1889-1976) y a Karl Jaspers (1883-1969).

3.a.1.- **Heidegger** fue el verdadero promotor de la filosofía existencial en Alemania; sin embargo, se opuso a que su filosofía fuera interpretada como existencialismo. Heidegger más bien consideró su clarificación de la existencia como una *ontología fundamental.*

Volveremos sobre este autor más adelante.

3.a.2.- **Jaspers**, por su parte, se asumió como existencialista. Después de Heidegger, Jaspers llegaría a ser el más destacado exponente del existencialismo en lengua alemana. Cabe señalar que Martin Heidegger tuvo una simpatía sin igual por Jaspers.

Primero fue médico psiquiatra, y luego profesor de filosofía en la universidad. En efecto, comenzó su labor dedicándose a trabajos clínicos, a través de los cuales comenzó a incursionar por los caminos de la filosofía. Así, dando un rodeo por el trabajo médico y por el estudio de la psicología y de las psicopatologías, llegó a abordar la filosofía.

Aunque fue profesor, la filosofía académica le producía un extraño malestar. Las clases le producían una cierta incomodidad que se iría acentuando con el tiempo, hasta volverle deliberadamente insensible a la enseñanza. Soportó ese malestar intelectual durante varios años, hasta que finalmente se retiró de la docencia. Se retiró con ocasión de la muerte de su amigo Max Weber (1920). Se retiró para volverse hacia un estilo de vida recluida y dedicada al estudio técnico de la filosofía. Pero no se retiró hacia el estudio técnico o erudito de un filosofar puramente académico, sino hacia

una filosofía entendida como *una forma de existir del hombre.* No sentía interés por el estudio «científico» de la filosofía. En efecto, Jaspers no solo «estudió» filosofía, sino que manifestó veneración por la Filosofía, al punto de consagrar todo su tiempo y su esfuerzo al *filosofar.* Ya lo decía Kant: «mejor que aprender Filosofía, es aprender a filosofar». Rechazó «el puro éter de la filosofía» que se pretende universalmente válido, en orden a cultivar y testimoniar un filosofar que concierne al sí mismo, a la existencia. Así Jaspers rindió su vida al servicio de la sabiduría. Al servicio del cultivo de una filosofía que se propone como servicio a la existencia humana concreta. Servicio que se brinda mediante exhortaciones personales a la gente, e interpretaciones no dogmáticas ni científicas respecto de los sucesos de la vida. Un servicio que traza caminos e indica direcciones a la *ipseidad,* pero que no *dicta* las decisiones y las elecciones.

Decía Jaspers:

«No me poseo, pero accedo a mí mismo».

Y entendía que los filósofos han de ayudar a las personas, precisamente, a accederse comprensivamente a sí mismas para captarse como existencia posible, y consagrarse cada quien a lo posible en su propia vida. La labor de los filósofos, entonces, consiste en *convocar autonomías.* Así, lejos de pretender nivelar las diversas existencias, refuerza los sí mismos.

Al principio, el pensamiento de Jaspers no delimitó con claridad las tareas de la filósofo y las del psicólogo. Pero después, poco a poco, fue imprimiéndole a su pensamiento un giro muy significativo. Fijó su trabajo filosófico en la promoción de una comunicación intensamente subjetiva: de existencia a existencia. Una comunicación no solo reducida a la forma amable del diálogo, sino planteada en términos de un enfrentamiento y lucha para así dar impulso a la reflexión autónoma. Dicho en otras palabras: un diálogo provocativo, azuzado por el obstáculo.

En su trabajo utilizó el método fenomenológico.

En relación al campo de la psicología, cabe mencionar que fue crítico del psicoanálisis, pero sin refutar su autoridad.

Profesó una filosofía existencial del ***fracaso.***

Aquí la idea de fracaso refiere a las ***situaciones límite*** (la muerte, el sufrimiento, la lucha, la incapacidad, la enfermedad o la culpa) en las que la existencia humana topa con sus propios límites, más allá de los cuales no

puede ir. Son situaciones que el hombre no puede cambiar, porque son constitutivas de su existencia; es decir, dan cuenta de la condición desgarrada entre la posibilidad y la realización. El hombre no puede dejar de morir, no puede escapar al sufrimiento y no puede dejar de sentirse culpable de una u otra manera.

Estas situaciones límite a lo largo de la vida, son inicialmente posibilitadas por lo insuperable de la *situación límite complexiva;* es decir, abarcativa de toda existencia. Esta limitación general envolvente de todos los existentes particulares, consiste en que el hombre, en cuanto existente particular, se encuentra «ya siempre en una determinada situación», aun antes de poder crear él mismo situaciones. Entonces, en cuanto limitan al hombre, estas situaciones le fijan ciertas *fronteras infranqueables* que le manifiestan su radical finitud, su primordial menesterosidad. Se encuentra entonces a sí mismo ineluctablemente inserto en un condicionamiento espacial y temporal; es decir, en una historia. Pero, a su vez, estas fronteras revelan al hombre la indefectible Trascendencia de *su* existencia (deviniente, incoada de futuro, preñada de posibilidades, en tensión superadora de los límites del aquí y ahora). La realidad de esta Trascendencia *de sí* le hace percatarse de la Trascendencia *en sí,* la Trascendencia de Dios; esto es: Trascendencia sin más, sin existencia y sin mundo.

Esto quiere decir que el ser empírico, concreto, no es solo lo que se encuentra franqueado por los límites. Sino que el abismo vertiginoso de la Trascendencia domina al ser empírico sin aplastarlo, invitándolo a trascender. Esto quiere decir que en la situación límite la existencia se experimenta a sí misma como *incondicional,* completamente *libre* ante la situación. Con una libertad a la que nada pone trabas cuando dice «¡yo quiero!». Reacciona entonces el hombre ante el límite impuesto por la situación, pero no reacciona desde el planeamiento o la racionalidad, sino mediante la renuncia o el afianzamiento de sí mismo; es decir, aprehendiéndose a sí mismo con una actitud de ejemplar serenidad ante cualquier circunstancia o perdiéndose en la agitación.

La filosofía de la existencia, entonces, tiene su centro y su hogar en la libertad. Es decir: el hombre, investido por la Trascendencia y desposeído del poder supremo sobre su propia historia, no deja por ello de ser una conciencia absoluta, una libertad que sabe ir destrabándose de aquello que la constriñe.

Como suele decirse: *quizás no puedas cambiar las cosas, pero siempre puedes todavía cambiar tú. Y todo cambia si tú cambias.*

Jaspers se reconocía a sí mismo como un completo *outsider* de la filosofía, y no reivindicaba para sí más que el modesto título de «profesor» de filosofía.

Aunque se retiró de la enseñanza académica, sostenía que hay que aprender el pensamiento de los grandes filósofos de la historia, y que con ellos es posible mantener una provechosa conversación y un gustoso trato, mediante la apropiación apasionada y militante de su tradición.

Recibió una notable afluencia de honores: varios premios a su labor intelectual, e incluso el premio de la Paz. Hacia el final de su vida, y a pesar de lo precario de su salud, brindó charlas en radio y televisión para acercar la filosofía a un vasto público no erudito.

No resultará exagerado aplicarle a Jaspers la antigua sentencia de Hipócrates: *El médico que se convierte en filósofo es semejante a un dios.*

3.b.- Existencialismo francés.

En Francia, el desarrollo del existencialismo estuvo fuertemente influido por Heidegger y Jaspers. Los principales exponentes del existencialismo francés han sido Jean Paul Sartre (1905-1980) y Gabriel Marcel (1889-1973). Sartre profesó un existencialismo *ateo* y Marcel un existencialismo *cristiano.*

3.b.1.- **Sartre** desdeña el «aire de serenidad» de ciertas filosofías. Se dirige a los lectores desde el malestar de la conciencia vivida y, mediante una reflexión purificadora, los invita a interrogar su ignorancia *cómplice.*

Su pensamiento procede de una toma de conciencia de la *tragedia humana...* De hecho, padeció la guerra y la ocupación nazi, y vivió muy de cerca el fenómeno de la resistencia al invasor extranjero.

La tesis principal de Sartre —compartida por los diversos existencialismos del siglo XX— consiste en afirmar que *la existencia precede a la esencia*. Tal es la forma que toma en él la idea de que *hay que partir de la subjetividad.*

Contrariamente a la filosofía de Heidegger, la de Sartre no es una doctrina del ser, sino del hombre y, más concretamente, del hombre ateo.

Sartre distingue entre un existencialismo cristiano y un existencialismo ateo (el suyo). Este existencialismo ateo parte de la experiencia nihilista descripta por Nietzsche, pero tomando la expresión «Dios ha muerto» como una afirmación del ateísmo. Sartre considera que afirmar que Dios «ha muerto» equivale a afirmar que «no existe». Ahora bien, si Dios no existe *hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia,* un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto: ese ser es el hombre, la realidad humana. No hay *naturaleza* humana «en abstracto» (como esencia de lo humano), porque no hay Dios para concebirla. Sólo hay «condición humana». El hombre es, existe. Aún más: *sólo es lo que él se hace ser...* En otras palabras: el hombre es el ente que no «tiene» esencia, sino que él mismo debe diseñarse su esencia.

El hombre es un *proyecto* hacia el futuro: conciencia de proyección hacia el futuro. El hombre será lo que haya proyectado ser (no lo que quiera ser, porque su proyecto no depende sólo de la voluntad individual); de él depende la responsabilidad total de su existencia.

El hombre se elige y, al elegirse, elige a todos los hombres. La vida en sociedad es, sobre todo, *compromiso*. Nuestra responsabilidad, en cada caso, es tan grande que nuestra elección afecta a toda la humanidad. De ahí brota la angustia y la desesperación. Esto no quiere decir que el hombre *se angustie,* sino que el hombre *es angustia.* Pero la angustia existencial no es algo que conduzca a la inacción, al quietismo, a la resignación o a la consolación. Por el contrario: «la angustia es parte de la acción», fundamento de la acción comprometida.

El estar *yecto* («arrojado» en el mundo) y la desesperación del hombre son consecuencias del hecho de que Dios no existe. Según Sartre, no hay que gastar tiempo en Dios, porque es *una hipótesis inútil.* Y tampoco hay que gastar tiempo en buscarle sustitutos. A diferencia de la moral laica ilustrada que quería suprimir a Dios con el menor costo posible; es decir, como si nada de lo demás —en las normas morales— cambiara al no existir Dios; Sartre piensa, en cambio, que sin Dios desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un Cielo inteligible. En consecuencia: no hay valores eternos, absolutos o universales. El reconocimiento de que Dios no existe tiene un precio: *no hay consolación posible.*

El punto de partida del existencialismo sartreano puede expresarse en la famosa frase de Dostoievski: «Si Dios no existe todo está permitido». *Ya no hay excusas.* Sartre traduce: esto quiere decir que no hay determinismo en el que mecerse, el hombre es libre, *el hombre es libertad.* Estamos solos y

sin excusas. El hombre está *condenado a ser libre,* es responsable de todo lo que hace. El hombre es responsable de su pasión. Pasión «inútil»; pues, al final chocará inexorablemente con el *muro* de la muerte. El hombre está, entonces, *condenado* a inventar al hombre. El hombre es el porvenir del hombre. Hay dinamismo y conducta, pero no hay moral *en general*. En efecto, ninguna moral general puede indicarnos en cada caso concreto lo que hay que hacer. Hay, pues, que actuar *sin esperanza*. Pero esto no quiere decir que haya que abandonarse al quietismo. *Sólo hay realidad en la acción.* El hombre es sólo su proyecto y sólo existe en la medida en que él se realiza.

El existencialismo sartreano no se considera a sí mismo pesimista, sino que dice defender un *optimismo duro*, riguroso, «crudo»: se presenta como una moral de la acción y del compromiso.

En política, luego de una inicial actitud crítica, acabó adoptando hacia 1950 una postura de adhesión al marxismo. Planteó la integración del existencialismo en el materialismo histórico, y de la libertad absoluta del individuo en la libertad absoluta del Partido. Sin embargo, en 1956 abandonó su colaboración con el marxismo a causa de la invasión de los rusos a Hungría y expuso su frustración y su crítica la marxismo. Pero en 1968 entró en contacto con la izquierda «maoísta».

El existencialismo sartreano es *otro* materialismo. No es el de los marxistas ni el de los positivistas. Sartre lo llama *realismo,* no en el sentido metafísico tradicional, por supuesto, sino en tanto se propone como una *lucidez* que pretende «sondear sin misterios el misterio de lo humano»...

Desde el momento mismo en que no considera al hombre como un mero «objeto material» igual a las demás «cosas» —pues tiene conciencia de su materialidad—, el reino de «la materialidad humana espiritual» aparece como *un conjunto de valores* distintos del reino material. Lo material en-sí es pura inercia inorgánica. La inercia es impotencia, pero el hombre es la potencia por medio de la cual la naturaleza hace irrupción en el mundo. En tanto que libre, el hombre es esa materia que es contestación perpetua de la materia, así como nostalgia de la materia. El hombre no tiene ni es alma. El hombre es cuerpo. El cuerpo es ser-para-sí y ser-para-otro; es al mismo tiempo un fenómeno de conciencia y un principio de situación en el mundo...

La filosofía de Sartre es también *otra* afirmación de la subjetividad.

El hombre descubre en el *cogito* a «los otros» y los descubre como la condición de su existencia; se da cuenta de que no puede ser nada salvo cuando los otros lo reconocen como tal. El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo al otro como una otra libertad puesta frente a mí.

La conciencia es siempre *conciencia de algo,* lo cual indica que la conciencia nace referida a un ser que no es ella.

Se le objetó que su filosofía conducía a una completa ausencia de moral; es decir que el hombre del que Sartre habla es alguien amoral. En respuesta, Sartre redactó un par de cuadernos en los que pensaba tratar sistemáticamente de la moral, pero murió antes de concluirlos. Las notas inconclusas que llegó a redactar fueron publicadas después de su muerte.

Lo que hay en esas anotaciones es precisamente una tentativa por superar la contradicción existente entre la negativa a aceptar una moral universal y la pretensión del carácter universal de la acción individual del hombre que está obligado a la libertad.

Entonces: ¿cómo resolver la relación entre *el individualismo radical y la afirmación explícita de que la vida humana no tiene valor,* con la idea de *responsabilidad y compromiso existenciales del hombre,* que es un «para sí» y «para otros»? ¿Qué filosofía moral construir a partir de la negación de la existencia de valores morales universales?

La argumentación de Sartre se puede resumir así: a través del infierno de la relación con el otro descubrimos la *intersubjetividad* y, con ella, la universidad de la condición humana. Solo que la universalidad del hombre no está dada. No hay naturaleza humana compartida; y, en este sentido preciso, no hay «humanidad». Sólo hay «condición» humana. Pero la «condición» es algo que *se hace,* que se inventa en cada caso, que es perpetuamente construida. La condición humana es *proyecto* y el proyecto individual es también *comprensión* del proyecto de cualquier otro hombre. Siempre estamos obligados a elegir; eso implica *compromiso*, afirmación de determinados valores. Pero *elegimos sin referencia fija a valores preestablecidos.* Entonces: ¿cómo elegimos? ¿Acaso caprichosamente? Sartre contesta por la negativa. Compara la elección moral individual con la construcción o producción de una obra de arte. Entre la moral y el arte hay algo en común: *ambas son creación e invención.*

Después de la muerte de Dios no hay ley moral dada. *Estamos obligados a inventar en cada caso nuestra propia ley.* El hombre «se hace» escogiendo «la propia moral». Pero esto no tiene que interpretarse como una retirada al esteticismo, ni quiere decir tampoco que no podamos juzgar las acciones de otro en absoluto. Podemos juzgar al menos en un sentido: decir que todo hombre que

se refugia tras la excusa de sus pasiones, todo hombre que *se inventa un determinismo justificatorio o consolador de sus acciones,* es un hombre de «mala fe». El hombre de mala fe es alguien que quiere tener razón a toda costa, alguien obsesionado por ser ese ser en-sí que no puede ser.

La única cosa que cuenta es saber si la invención (moral) se hace en nombre de la libertad.

El existencialismo no es mero nihilismo en el sentido de que proponga quedarse en la trasmutación de todos los valores que han caracterizado a la cultura occidental. Quiere ser, por así decirlo, un nihilismo *positivo*, en el sentido de que nosotros, con nuestra acción individual, *inventamos los valores.* De modo que *aunque el contenido de la moral sea variable, una cierta forma de esta moral es universal*. Esta idea se puede traducir así: también el existencialismo *tiene un presupuesto absoluto y universal,* en el sentido de ser algo intersubjetivamente compartido; esto es, la libertad.

El existencialismo es, por tanto, negación de toda moral establecida, pero al mismo tiempo afirmación de *otra* filosofía moral. Esta otra filosofía puede denominarse: *moral de la ambigüedad*.

Otros filósofos existencialistas que siguieron su línea fueron:

a) **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961) fue quien dirigió con Sartre la revista «Les temps modernes». Son destacables sus consideraciones sobre la visión y sus estudios sobre la percepción, en los cuales procuró aportar nuevas respuestas a la pregunta ¿qué es ver? Reflexionó sobre la relación entre el vidente y lo visible, porque juzgó que es allí donde mejor se lee la exterioridad del mundo para el cuerpo y la vuelta de lo visible sobre sí mismo para venir a constituir al vidente.

Los videntes nos inscribimos en el campo de lo que vemos, y todo lo que es visible para nosotros tiene un revés invisible que es el esqueleto de lo visible.

En sus reflexiones sobre la existencia humana en el mundo, Merleau-Ponty subraya fundamentalmente la mediación del cuerpo. Todo lo que vemos, lo vemos desde nuestro anclaje corporal en un aquí y ahora.

b) **Albert Camus** (1913-1960) postula soportar lo absurdo de la vida en una afirmación desesperada de la misma. Lo humano de la vida sólo se puede salvar en la *rebelión* contra el absurdo...

> «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. (...) Opino, en consecuencia, que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante.»
>
> (*El mito de Sísifo*)

Camus examina la posibilidad de *crear muertos conscientes,* es decir, de *vivir sin ilusión.*

El gran problema planteado es éste: ¿Cómo hacer coincidir el espíritu del hombre con su naturaleza, su impulso hacia lo eterno y el carácter limitado de su existencia? Camus se decide por *una rebeldía* que de a la vida su grandeza, oponiendo a la absurdidad del mundo una creación humana que la niegue.

Su filosofía guardó una gran afinidad con el existencialismo ateo francés. Fue incluso amigo de Sartre; pero, sin embargo, acabó polemizando míspidamente con él. En efecto, hacia 1950 Sartre se acerca al comunismo, con el que simpatiza abiertamente y, en 1952, rompe definitivamente su amistad con Camus. La posterior crítica de Sartre a la obra de Camus suscitó una agria polémica que los llevó a un duro enfrentamiento ideológico entre sus respectivas ideas políticas, basado en la confrontación entre el sentido de la «rebeldía» (Camus) y el de la «revolución» (Sartre). Mientras Sartre lo acusaba de estirilidad y de ineficacia, Camus tachaba de inmoral la vinculación política de aquél con el comunismo.

3.b.2.- **Gabriel Marcel** es representante del existencialismo *cristiano.* Se convirtió al catolicismo recién en 1929, a los 40 años de edad.

Fue un filósofo modesto que no polemizó con los exponentes del existencialismo *ateo,* a excepción de Albert Camus, quien polemizó con Marcel en varias cartas públicas donde denunció las contradicciones éticas de su reflexión filosófica humanista.

Como existencialista, Marcel sostuvo que los individuos *tan sólo pueden ser comprendidos en las situaciones específicas en que se ven implicados y comprometidos.* Esta afirmación constituyó el eje de su pensamiento.

Su pensamiento se propone en deliberada contradicción con el idealismo abstracto y con el *cogito* cartesiano como punto de partida, que para él representa la expresión de una actitud de «olvido del ser»; pues, en una reflexión sin compromiso acerca de todo, se desentiende de todo. Marcel abogaba por *una filosofía de lo concreto,* que reconociera que la encarnación del sujeto en un cuerpo y la situación histórica del individuo, condicionan *en esencia* lo que se es *en realidad.*

En su *ontología concreta* parte del hombre corpóreo-espiritual, cuyas múltiples experiencias cotidianas se basan en la exigencia de «comprometerse» formulada *por el ser.*

Esta exigencia no es un afirmar-*se* el hombre a sí mismo, sino una afirmación *del* ser *en* el hombre, previa a toda posición subjetiva.

Por esta razón, el ser tampoco puede convertirse nunca en un ***problema*** meramente epistemológico —dependiente de la teoría del conocimiento— sino que es más bien el ***misterio*** ontológico[7], en el que *participa* el hombre y que se *ilumina* en la reflexión regresiva. Esta reflexión conduce a la «re-unión» (logos) en la que el hombre entra explícitamente en contacto con el ser. Sólo en este contacto tiene lugar el restablecimiento de la totalidad primigenia del «yo soy».

La *exigencia del ser* al «compromiso» puede ser rechazada con desesperación o reconocida con fidelidad y esperanza.

Marcel, al contrario que otros seguidores del existencialismo, *hizo hincapié en la participación en una comunidad en vez de denunciar el ontológico aislamiento humano.* Admite la idea fundamental del existencialismo: *cada uno determina lo que habrá de ser.* Existir es hacer-*se* superándose. No obstante, para acceder a la existencia se necesita la mediación del otro, conocido bajo la forma personal del *tú.* No sólo expresó estas ideas en sus libros, sino también en sus obras de teatro, que presentaban situaciones complejas donde las personas se veían atrapadas y conducidas hacia la sole-

7 Un **problema** es una tarea intelectual destinada a resolver una determinada cuestión expresamente planteada. Sobre todo refiere a una cuestión científica discutida, no resuelta todavía o difícil de resolver.

El **misterio** es insoluble por principio, y sólo es comprensible como tal. En efecto, el fundamento de todo comprender ya no es en sí mismo comprensible en sentido estricto.

dad y la desesperación, o bien establecían una relación satisfactoria con las demás personas y con Dios.

Marcel distinguió dos tipos de reflexiones:

a) La *reflexión primaria,* que tiene que ver con los objetos y las abstracciones y alcanza su forma más elevada en la ciencia y la tecnología.

b) Su propio método filosófico: la *reflexión secundaria,* que se ocupa de aquellos aspectos de la existencia humana, como el cuerpo y la situación de cada persona, en los que se participa de forma tan completa que el individuo no puede abstraerse de los mismos.

La reflexión secundaria contempla los misterios y proporciona una especie de verdad (filosófica, moral y religiosa) que no puede ser verificada mediante procedimientos científicos, pero que es confirmada en tanto *ilumina la vida de cada uno.*

Con Gabriel Marcel la Filosofía vuelve de manera ejemplar a su etimología originaria...

La Filosofía es tan indisociable de la vida y se encuentra tan incorporada al hombre que medita, que se desarrolla *como un itinerario.* En efecto, Marcel se negó tenazmente a darle una forma sistemática; ni siquiera se denominaba «existencialista», sino que el único título que toleró para denominar a su investigación es el de ***neosocratismo*** o también el de ***socratismo cristiano.***

Su filosofar era —como el de Sócrates— un pensar ambulante e interrogativo; pero, su filosofar estaba iluminado por una *Luz* de la que Sócrates carecía...

Dado que su filosofía trata de la existencia, se presenta como una búsqueda ininterrumpida. De ahí su insólita fisonomía de «diario». Aunque Marcel se había formado en la Universidad, conservaba el aspecto de un autodidacta. De hecho, apenas ejerció como profesor y no se dedicó exclusivamente a la Filosofía, sino también a otras actividades humanitarias, artísticas y comerciales.

A algunos críticos les ha parecido que esta conducta llevó a Marcel a caer en el eclecticismo y en la dispersión. En cambio, practicó con coherencia y

dedicación el tipo de filosofía a la que se había entregado. Cultivó asiduamente, con fervor, el diálogo y la discusión. Durante años se reunió todos los días viernes para charlar amistosamente con discípulos y amigos, sin contar a sus innumerables visitantes. En el período de postguerra cuando alcanzó mayor notoriedad, recorrió el mundo entero multiplicando las charlas, siempre ávido de encuentros y paisajes. Raramente una actividad intelectual —a pesar de la soledad inherente a la reflexividad filosófica— ha estado tan poco estancada, tan abierta a la vida, avanzando exactamente al mismo paso y, por así decirlo, en constante comunicación.

Hemos mencionado más arriba que Marcel eligió el «diario» como método. Esta elección responde a su preocupación dialógica y a la exigencia de un pensamiento interrogativo. La *escritura* proporciona al pensamiento una base dúctil y firme para que asegure sus progresivas adquisiciones. El escribir acompaña muy bien a la reflexión... Marcel hizo de su cuaderno una especie de «laboratorio». Su diario, que no estaba escrito día tras día, consigna sus progresos, sus paradas y sus reanudaciones, da cuenta de los tropiezos, los callejones sin salida y las tachaduras. En su diario se observa que Marcel se entregaba a un trabajo de excavación, de ahondamiento y de exploración. Con diversos pretextos y en diferentes circunstancias, Marcel va sacando adelante una investigación personal, va haciendo una suerte de introspección.

A la vista de lo que Paul Ricoeur llamó la «trinidad maléfica»: *lo técnico, lo colectivo* y *lo abstracto;* sumada a la moda del existencialismo ateo, el espectáculo del mundo deshumanizado y profanado, la guerra, las crisis de diversa índole y la creciente confusión dentro de la misma Iglesia, lograron suscitar su alarma y dieron a sus últimos trabajos una cierta tonalidad pesimista y sombría... Sin embargo, nunca renunció a la esperanza. La gravedad de las inmensas desilusiones de la época lo llevaron a exhortar, conjurar y amonestar con indefectible confianza, respecto de la urgencia de una reacción o de una nueva toma de conciencia.

A pesar de que la noche se aproxima y se alargan las sombras del camino, está convencido de que *la prueba en sí misma supone una confianza fundamental:* la existencia es en su origen positiva, «exclamativa». Se aferra a «lo existencial indudable».

Pero lo existencial indudable está sometido a la prueba y depende de la libertad, de ahí que la relación de la existencia con el ser concluye en una ética y en una forma de vida determinada y no en un enunciado formal.

La experiencia *originaria* es el tú; precisamente, porque el verdadero lazo que une la existencia al ser es la conexión intersubjetiva. Y *lo universal* es un «nosotros» que fundamenta la posibilidad y reciprocidad del tú.

El último anclaje de lo intersubjetivo es Dios. Dios es «Tú absoluto».

De Marcel dijo su amigo Étienne Gilson:

> «En filosofía, como en todo lo demás, sólo dura lo auténtico y es por esto por lo que Gabriel Marcel puede estar seguro de que siempre tendrá lectores. En su obra, el hombre habla directamente al hombre; siempre tendrá lectores porque nunca dejará de hacer buenos amigos».

4. Filosofía cristiana.

¿Puede hablarse de una filosofía que sea *cristiana,* sin dejar por ello de ser filosofía?

Respondemos afirmativamente: se puede.

Se puede porque el *cristiano* está seguro de la verdad de su fe mucho más que de la verdad filosófica, pero también tiene la seguridad de que *no es posible a la verdad contradecir la verdad* (una misma cosa no puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología) y puesto que la filosofía pretende *hallar la verdad,* su fe entonces le ayuda a ello: a ser genuina Filosofía en un horizonte trazado por un Logos más amplio...

Un error bastante extendido consiste en pensar que un filósofo es, por definición, una persona atea o impía. Pero si atendemos a los más grandes filósofos de la historia, pronto advertiremos que han estado interesados principalmente en Dios. En cierto sentido, los filósofos griegos, por ejemplo, fueron de una opinión según la cual *el conocimiento de Dios era el supremo propósito de todos los verdaderos amantes de la sabiduría.*

En el Medioevo, Santo Tomás de Aquino hace una sorprendente afirmación cuando, considerando que el verdadero nombre de la sabiduría es Jesucristo (la Verdad encarnada, el Logos divino en la tierra), escribe:

> «El Filósofo determina que la primera filosofía es *la ciencia de la verdad* y no de cualquier verdad, sino de aquella que es *origen* de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es *la misma* que respecto al ser».
>
> (*Summa Contra Gentiles* 1,1,2)

Con lo cual, al nivel del conocimiento natural, el filósofo es como lo que un teólogo al nivel del conocimiento sobrenatural.

Ambos trabajos intelectuales —el filosófico y el teológico— no se confunden, dado que *difieren* en género (Cfr. S.Th. I, q.1, a.1, ad 2); porque, aunque tratan temas comunes, lo hacen desde órdenes supremos de la realidad que son estructuras distintas pero no excluyentes, sino armónicas entre sí: orden *natural* o de lo creado, la Filosofía y *sobrenatural* o divino, la Teología.

El filósofo conoce lo que de Dios es conocido *en cuanto* filósofo, y Dios es conocido también por el teólogo *en cuanto* teólogo.

Así entonces, el teólogo no usa la Filosofía para *probar la verdad* de su fe (de la cual está seguro), sino que se sirve de ella como de un *método de exposición* de la misma. Y el filósofo «cristiano» no argumenta *con* los artículos de la fe, sino que, aunque piense dejándose interpelar por su fe, sin embargo, *en cuanto filósofo,* argumenta *con la luz de su sola razón natural...*

Ahora bien, un creyente es alguien que cree en que la verdad divinamente revelada es superior a la verdad alcanzada por el conocimiento filosófico; en tal sentido: ¿no podrá verse tentado el filósofo «cristiano» de extraviar la Filosofía para preservar a la Teología? Pues si, tal cosa podría ocurrir y de hecho eso en la historia ya ha ocurrido.

Sin embargo, se ha de afirmar que la Filosofía procede en base a principios independientes de los principios teológicos. Para un filósofo cristiano la Filosofía está al servicio de la Teología. Ahora bien: la Filosofía está en sus conclusiones puesta al servicio de la Teología, mas no en sus principios. Son las conclusiones y no los principios filosóficos los que guardan relación con la Teología. Los principios de la Filosofía se bastan a sí mismos y no se derivan de los de la Teología. Esta es la razón por la cual la Filosofía no es dirigida *positivamente* por la Teología, sino *negativamente;* es decir, que la Teología sólo puede declarar falsa una proposición filosófica cuando es incompatible con una verdad revelada por Dios. Por lo demás, en su terreno, la filosofía cristiana —como cualquier Filosofía— se desenvuelve de manera autónoma, aun estando controlada externamente por la regulación negativa de la Teología.

Por último, surge una pregunta:

¿Cualquier filosofía puede ser «cristiana»?

Y si no: ¿cuál es, entonces, la «filosofía» a la que cabe adjetivar como *cristiana* propiamente?

Responderemos con dos citas:

1) De Jacques Maritain en el prólogo de su libro *Introducción a la Filosofía*:

> «La filosofía de Aristóteles, adoptada y profundizada por Santo Tomás y su escuela, puede ser llamada con propiedad *la filosofía cristiana,* porque la Iglesia la recomienda sin cesar como la única cierta y porque está enteramente de acuerdo con las verdades de la fe; pero no por ser *cristiana,* sino por ser *demostrativamente verdadera,* es que se la propone...»

2) De Étienne Gilson en *Elementos de Filosofía Cristiana*:

> «Todo lo que es verdadero en cualquier otra filosofía puede justificarse por los principios de Tomás de Aquino y no hay ninguna otra filosofía que sea posible profesar sin ignorar o rechazar algunas conclusiones que son verdaderas a la luz de estos principios. Cabe decir que *se puede ser tomista sin perder la verdad de cualquier otra filosofía,* pero *no se puede suscribir cualquier otra filosofía sin perder algunas de las verdades asequibles al discípulo de Tomás de Aquino*».

4.A.- El tomismo.

La filosofía tomista ha tenido, desde las últimas décadas del siglo XIX y durante el transcurso del siglo XX, un renacimiento bastante sorprendente.

Después de la gran época que comienza en el siglo XIII se ha ido diluyendo ampliamente en una *escolástica* que, bajo diversas formas, ha dominado la enseñanza universitaria europea hasta bien entrado el siglo XVIII y que *ya no podía ser llamada tomista,* lo que puede constatarse en los textos destinados a la enseñanza en las escuelas católicas y en los seminarios. Tales textos se inspiraban mucho en Descartes, e incluso seguían el método cartesiano empezando por la duda filosófica.

En algunos de estos textos se lee que el alma —que «piensa sin cesar»— posee ideas innatas tales como la idea positiva del infinito. También se lee que la idea del ser perfecto proporciona una prueba de la existencia de Dios.

En el siglo XIX los pensadores católicos se orientaron hacia el tradicionalismo y hacia el ontologismo. En las clases, los profesores apelaban con bastante frecuencia a Santo Tomás, siendo de hecho muy poco tomistas.

Más tardíamente, en Alemania se ha produjo una vuelta a la escolástica y especialmente a Santo Tomás, como reacción contra posiciones doctrinales inspiradas en los poskantianos. En esta época se produjo también una renovación de la historia de la filosofía medieval.

En Italia, en la Universidad Gregoriana de Roma, se acentuó la vuelta a la filosofía denominada «aristotélico-tomista», extendiéndose ampliamente en la enseñanza eclesiástica de la filosofía.

4.b. La insistencia de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino.

Estos esfuerzos, por los que la autoridad eclesiástica no mostró al principio ningún interés, convergen, sin embargo, en la Carta Encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII en 1879.

El Papa, preocupado por los peligros que hacen correr a la fe católica ciertos sistemas filosóficos, recomienda tomar por maestro a Santo Tomás, confiando en que la razón, que el Aquinate ha distinguido cuidadosamente de la fe, puede alcanzar por sus propias fuerzas una verdad filosófica de la que la fe no tendría nada que temer.

Aconsejaba también dedicarse a las ciencias naturales, como lo habían hecho en su tiempo Alberto Magno y Santo Tomás, y no dudar tampoco en abandonar lo que en los doctores escolásticos no estuviese de acuerdo con las doctrinas seguras de las épocas posteriores.

Estas consignas han sido renovadas bastante a menudo en las prescripciones concernientes a la enseñanza eclesiástica en los seminarios y en las universidades católicas.

El *Código de Derecho Canónico* promulgado en 1917 (canon 1366) y el *Código reformado y renovado* en 1983 (canon 251, 252 §3) piden que se tenga *principalmente* como maestro a Santo Tomás de Aquino en Filosofía y Teología.

En 1931 Pío XI, en la *Constitución Deus scientiarum Dominus*, dirigida a las universidades y facultades de estudios eclesiásticos, pide que en las facultades de filosofía se proponga «una síntesis de doctrina completa y coherente según el método y los principios de Santo Tomás de Aquino».

En 1965, a raíz del *Concilio Vaticano II*, la Declaración sobre la educación cristiana vuelve a recomendar «la vía abierta por los doctores de la Iglesia y *especialmente* por Santo Tomás».

En efecto, el Concilio Vaticano II, en el Decreto *Optatam Totius Ecclesiae*, sobre la formación sacerdotal (N° 16) señalaba que han de seguirse las enseñanzas de Santo Tomás. Lo mismo indicaba para las Facultades y universidades católicas: en la Declaración *Gravissimum Educationis Momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud (N° 10) indicaba que se han de seguir las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, *sobre todo* de Santo Tomás de Aquino.

Finalmente, en 1998, la Carta Encíclica *Fides et Ratio* del Papa Juan Pablo II habla —entre otros temas— de la *novedad perenne* del pensamiento de Santo Tomás de Aquino (N° 43s.), a quien dedica un Título completo. Luego, el Papa elogia la renovación tomista y neotomista llevada a cabo durante el siglo XX a partir de la Encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII (N° 57 al 59). Señala que el devenir del pensamiento en la historia de la Filosofía no ha sucedido sin Providencia divina (N° 72). Explica que la intención de la Iglesia era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un *auténtico modelo* para cuantos buscan la verdad (N° 78). Por último, concluye la Encíclica haciendo reiteradas llamadas de atención a los teólogos, a los filósofos, a los formadores y a los profesores, pidiéndoles que se esfuercen por realizar su labor según las prescripciones de la Iglesia, a la vez que los exhorta a recuperar y subrayar la dimensión metafísica de la verdad.

Pero, ante esta reiterada insistencia del Magisterio Pontificio: ¿qué hay que entender por *doctrina filosófica* de Santo Tomás?

En el año 1914 la Congregación romana de Seminarios y Universidades promulgó una sintética lista de *veinticuatro tesis filosóficas tomistas* consideradas «normas directivas seguras» (normae directivae tutae), pero nunca impuso que se enseñaran estrictamente. La norma no resultaba imponible en sentido estricto, porque de hecho existían divergencias legítimas en la

enseñanza eclesiástica y también entre las órdenes religiosas; como había sucedido siempre, por cierto, entre aquellos que profesaban seguir a Santo Tomás en unos aspectos o en otros. Por ejemplo: en la Compañía de Jesús, desde hacía tiempo se había dispuesto que se siguiese a Santo Tomás en Teología y a Aristóteles en Filosofía; pero, en realidad, los jesuitas enseñaban habitualmente en Filosofía la doctrina de Suárez, que había sido un discípulo de Santo Tomás bastante independiente del Aquinate. En 1916, y con la aprobación del Papa Benedicto XV, el superior general de la Compañía de Jesús, repitiendo el Motu propio de San Pío X titulado *Doctoris Angelici* (1914), precisaba que los principios de Santo Tomás —de los que se afirmaba que no hay que apartarse en absoluto— no agotan el caudal del pensamiento católico, pues...

> «...no contienen *nada más que lo que los más ilustres filósofos y los más grandes doctores de la Iglesia,* por medio de sus meditaciones y razonamientos, habían encontrado acerca de las razones propias del conocimiento humano, de la naturaleza de Dios y de las otras cosas, acerca del orden moral y el fin último que hemos de alcanzar».

Precisamente, se ha de señalar que *entre los más grandes* doctores de la Iglesia, algunos —como San Alberto Magno y San Buenaventura— no son tomistas. Y decía el mismísimo Santo Tomás:

> *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*

Traducido:

> *Toda verdad, la diga quien la diga, viene del Espíritu Santo...*

(*Summa Theologiae*, I, II, 109, 1 ad 1)

En 1923 el Papa Pío XI (en la Carta Encíclica *Studiorum ducem* declaraba que había que seguir «el método, la doctrina y los principios del doctor angélico», pero que «en los puntos en los que los autores más autorizados de las escuelas católicas man-tienen pareceres contradictorios *cada uno es libre de seguir la opinión que le parezca más verosímil*...». Las veinticuatro tesis tomistas, entonces, trazaron las *líneas esenciales* de la doctrina tomista, pero no pretendieron agotarla. La recurrente insistencia de la Iglesia en el pensamiento de Santo Tomás no excluye otras aportaciones, pero, como subraya el Papa Juan Pablo II en referencia al pensamiento grecolatino y a su cultivo por parte de la Iglesia:

> «Rechazar esta herencia sería ir contra el designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia».
>
> (*Fides et ratio*, N° 72)

Lo que el Papa está expresando aquí es el convencimiento en la *unidad profunda* que existe entre la *verdad* divinamente revelada y la *verdad* filosóficamente alcanzada.

> «Una de las grandes intuiciones de Santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. (...) Convencido de que *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est,* Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo *su universalidad.* El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él *la pasión por la verdad;* su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de *la verdad universal, objetiva y trascendente,* alcanzó cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado».
>
> (*Fides et ratio*, N° 44)

Más adelante, el Papa afirma la legítima aspiración de la Filosofía a ser un proyecto autónomo, pero insiste en el «drama actual» de una razón que se *separa* de la fe y «se radicaliza» cerrándose en sí misma a medida que se *aleja* de la fe.

> «...debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos. Se confirma aquí el principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. (...)
>
> La teoría de la llamada filosofía 'separada', seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa *autonomía* del filosofar, dicha filosofía reivindica una *autosuficiencia* del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima.
>
> En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significan cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando a la filosofía misma».
>
> (*Fides et ratio*, N° 75)

Rechazo y cerrazón...

Un obstáculo muy serio para poder comulgar con estas constantes indicaciones del Magisterio de la Iglesia, proviene de disposiciones anímicas opuestas a un acercamiento sin prejuicios *a la constante actualidad de lo clásico.*

En palabras más llanas: si es de extremado pesimismo y huele a viejo quien dice que «cualquier tiempo pasado fue mejor», es asimismo una ingenuidad el proclamar que «todo tiempo pasado fue peor». Con frecuencia se oyen —dentro y fuera de los círculos católicos— afirmaciones livianas y apresuradas que sostienen que el pensamiento de Santo Tomás «ya ha sido superado por el pensamiento actual» y que, en definitiva, «está pasado de moda»...

¿Qué es lo actual?

¿Cuál es la exigencia de este tiempo?

La «moda» no necesariamente es siempre lo mejor. Por ejemplo: es *nuevo* el diente que despunta en la encía del bebé y nos alegramos, porque es lo normal y lo esperado; pero *también es nuevo* el tumor canceroso, el cual nos resulta amenazador y para nada bienvenido.

Por otra parte, no hay que olvidar que lo «nuevo» *no siempre lo es.* Muchas veces *reedita* aciertos o desastres del pasado.

Ahora bien, cuando un pensador se ha preocupado por acercarse a esa fuente inextinguible de verdad, habiendo obtenido frutos considerables de esa cercanía con lo imperecedero, nada de raro tiene que su doctrina permanezca lozana.

> «Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo...»

(*Fides et ratio*, Nº 43)

Más de una injuria de las que todavía se propagan sobre el tomismo, vienen de tiempos de la Reforma en el siglo XVI. Muchas cosas se decían y aún se dicen del Aquinate, sin haber ahondado en su obra. «Entre todos los 'sofistas', Tomás es el *charlatán* más destacado» (Thomas est loquacissimus), dijo una vez Martín Lutero, sin que le diera pudor alguno el hablar así a pesar de la escasa noticia que tenía del asunto; pues, de hecho, Lutero no tenía mayor lectura de los escritos de Santo Tomás.

La lógica, la sensatez y la honestidad intelectual, más bien señalan otra actitud... En efecto, no es una simple cuestión de honradez, sino sobre todo de pura objetividad, *el no rechazar ni pasar por alto lo que no se conoce.*

4.c.- La expansión del tomismo.

La encíclica *Aeterni Patris* tuvo un efecto considerable. En 1879, el mismo año de la Encíclica, se fundó la Academia romana de Santo Tomás.

A partir de ese año se publicaron numerosas obras sobre el pensamiento tomista. Se dictaron cursos y se realizaron trabajos muy especializados. También se elaboraron libros destinados a acercar el tomismo a un público más amplio.

En 1882 se inauguraba en la prestigiosa Universidad de Lovaina una cátedra de filosofía *tomista*. Luego, en 1894, la Universidad fundó un Instituto de Filosofía de carácter tomista. En 1891, se pidió que se ampliara el marco de la antigua filosofía para incluir en él todo lo que aportaban las ciencias modernas. Para hacer manifiesta esta renovación y esta apertura, se comenzó a hablar en Lovaina del surgimiento de un «*neo*-tomismo» y de una «*neo*-escolástica». La *Revista Filosófica de Lovaina* se llamó durante mucho tiempo *Revista Neoescolástica de Filosofia.*

El prefijo «neo» disgustó a algunos tomistas, como por ejemplo al filósofo católico Jacques Maritain, quien escribió:

> «Hay una filosofía tomista, no una filosofía neotomista. No pretendemos incluir el pasado en el presente, sino mantener en el presente la actualidad de lo eterno».

(*Le Docteur angélique*, XI)

Asimismo, la corriente neoescolástica suscitó una filosofía *muy abierta* a todas las así denominadas «conquistas modernas».

Los trabajos de tomistas y neotomistas fueron acompañados de fecundas investigaciones históricas, como por ejemplo las publicaciones de la *Biblioteca tomista* (Chenu y Théry) o de los *institutos medievales* de Toronto (Gilson) y de Otawa (Chenu).

Por orden del Papa León XIII se comenzó una nueva edición de las obras completas de Santo Tomás, que poco a poco se elevaron al nivel de las mejores ediciones críticas.

Muchos fueron los pensadores tomistas, pero las obras de Jacques Maritain (1882-1973) y de Étienne Gilson (1884-1978) son de las más conocidas.

a) De Maritain puede decirse que fue el representante de primera fila del movimiento católico de renovación en la vida intelectual de Francia. Fue el adalid de un nuevo humanismo cristiano de orientación tomista.

b) Gilson ha sido uno de los más importantes filósofos del siglo XX. En su juventud discurrió en un ambiente neopositivista que no logró desalentar su interés por la investigación metafísica. Por otra parte, ha sido uno de los investigadores más destacados del mundo en el estudio de las ideas medievales.

4.D.- La diversidad de los tomismos.

Hemos comentado que la enseñanza de *las veinticuatro tesis tomistas* promulgadas en 1914, nunca fue impuesta por la autoridad eclesiástica porque, entre los que se remiten a Santo Tomás, hay notables divergencias.

Las divergencias se han suscitado por razón de la *interpretación* misma del pensamiento de Santo Tomás, por el *rechazo* hacia algunas de sus afirmaciones, o por los esfuerzos realizados para *estar al tanto* de las adquisiciones científicas y de las filosofías contemporáneas.

Se han realizado *esfuerzos no faltos de éxito* para enfocar las teorías científicas actuales con conceptos tomistas. Sin embargo, *la actitud de los tomistas en lo que se refiere a los filósofos modernos es compleja.* Mientras la enseñanza eclesiástica, en el siglo XVIII y durante una parte del XIX, admitía ampliamente doctrinas poco escolásticas, el tomismo moderno ha desconfiado bastante de ellas. En el siglo XVIII algunos pensadores cristianos insertaban a Descartes en la escolástica. En cambio, más tarde, el cartesianismo fue tratado duramente por los tomistas.

En 1925 Maritain escribía:

> «Descartes ha revelado el rostro monstruoso que el idealismo moderno adora bajo el nombre de Pensamiento (...). La reforma cartesiana (...) es el origen del torrente de ilusiones y de fábulas que sedicentes claridades inmediatas han arrojado sobre nosotros desde hace dos siglos y medio».
>
> (*Tres reformadores*)

Kant era denunciado por los tomistas como *fuente de todos los errores modernos.*

La situación religiosa, sobre todo en la época del «modernismo», explica en parte la violencia de las confrontaciones. Había una *gran preocupación por refutar* los errores modernos; algunos temían incluso que, al situarse en la problemática filosófica reciente, se estuviese de antemano condenado a caer en el error.

Sin embargo, muchos tomistas han ido interesándose poco a poco por los pensadores modernos, considerándolos no ya como adversarios, sino como *interlocutores válidos* de los que se podía sacar provecho.

El dominico francés Antonin Gilbert Sertillanges (1863-1948), proponía como programa:

> «[Un] *neotomismo* que ya no consista en ampliar conclusiones ni en yuxtaponer aportaciones, sino en *nutrir desde dentro esa cosa viva que es el sistema,* haciéndole asimilar todo el valor nutritivo que los siglos han elaborado».
>
> (*La filosofía de Santo Tomás de Aquino*)

Las obras de Sertillanges, serenamente abiertas a los pensadores y a los problemas del mundo moderno, han alcanzado un amplio público.

Los tomistas del siglo XX han reflexionado amplia y profundamente sobre la moral y la política, gracias a la filosofía de Santo Tomás.

Esta *apertura creciente* se manifestó también en los progresos de los estudios de historia de la filosofía, obligando a matizar juicios demasiado someros y que se habían hecho tradicionales.

Sin embargo, a medida que iba avanzando el siglo XX, la fuente de donde había manado una abundante literatura tomista fue disminuyendo su caudal. E1 término «neoescolástica» o «escolástica» ha desaparecido del título de algunas revistas, y también el «tomismo» prácticamente ha desapare-

cido de los programas de las cátedras de Filosofía, incluso en instituciones «católicas». La época de la filosofía analítica y del existencialismo no ha sido propicia a filosofías tan «metafísicas» e intelectualmente exigentes.

Bueno es observar que hacia finales del siglo XX comenzó a suscitarse una renovación de la ontología y la metafísica volvió a ser respetable...

El itinerario del tomismo desde la Encíclica «Aeterni Patris» en el año 1879, hasta el presente, pone de manifiesto que un estudio paciente y perseverante de la obra de Santo Tomás *es fecundo y no hace estar cerrado* a cuanto trabajo espiritual serio se haga en otros círculos intelectuales.

> «El pensamiento filosófico *es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo* con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. Este *ámbito de entendimiento y de diálogo* es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad —como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas— encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad.
>
> Lo afirma el Concilio Vaticano II: *El deseo de que este diálogo sea conducido sólo por el amor a la verdad, guardando siempre la debida prudencia, no excluye por nuestra parte a nadie, ni a aquellos que cultivan los bienes preclaros del espíritu humano, pero no reconocen todavía a su Autor, ni a aquéllos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diferentes maneras* (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, Nº 92.). Una filosofía en la que resplandezca algo de la verdad de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del hombre, será una ayuda eficaz para la ética verdadera y a la vez planetaria que necesita hoy la humanidad».
>
> (*Fides et ratio*, Nº 104)

5. Del fenómeno al fundamento.

El hombre es un animal que tiene logos, es el ser vivo que busca la verdad. Sin embargo, el pensamiento que domina el momento presente podría ser definido como una *desconfianza pronunciada,* casi absoluta, respecto de las posibilidades del entendimiento humano para encontrar la verdad, especialmente en el ámbito referido a las cuestiones existenciales más hondas...

Esta desconfianza acaba traduciéndose epocalmente en una *crisis de sentido.* Es un dato de la realidad la desorientación de vida en la que transcurren muchos de nuestros contemporáneos (la ausencia de horizontes, la desvalorización, los excesos, la superficialidad, etc.), y a veces al punto en que ya *ni siquiera les parece posible* indagar sobre los aspectos más profundos de la *razón de ser* de su existencia.

El desierto donde sobreviven estos planteos es una suerte de *relativismo escéptico,* que excluye sistemáticamente toda interrogación sobre la verdad. En la vaciedad de ese desierto son muchas las voces que rechazan cualquier atisbo de verdades concluyentes que, según creen, coartarían la plena libertad de los ciudadanos «adultos y desarrollados». A lo más, lo único a lo que aspiran es a una especie de *consenso* sobre los temas más controvertidos; pero, si alguien pretende formular con certeza un juicio fundado sobre algún tema; es decir, si aspira a establecer unos *principios básicos estables* que orienten la educación, la acción social y política, la superación del economicismo, etc. ese tal será tachado de dogmático o de interferir en el progreso autónomo de la razón humana. En esta perspectiva, se tiende a creer que no existe la verdad o bien, que si existiera, ninguno podría conocerla. Luego, todo es opinable... En ese caso, ¿por qué anteponer la opinión de uno a la de otro?

Incluso en el mundo de la filosofía y de las humanidades en general, se observa actualmente que se dedica una particular atención a cuestiones fragmentarias, dotadas sin dudas de interés, pero que no son definitivas. Se atiende a fenómenos o a una hermenéutica de textos que no alcanzan a pronunciarse sobre el fondo de la realidad.

A su vez, en la calle, en el día a día, en nuestros amigos o incluso en nosotros mismos, todo esto se trasluce como una extraña mezcla de «fideísmo» y de

«relativismo escéptico». Así, entonces, resulta que no es nada infrecuente encontrar a personas de buena voluntad que, *cuando se trata de temas vitales y no exclusivamente científicos o técnicos,* se comportan, e incluso afirman expresamente, que el entendimiento humano *casi nada puede saber con certeza* respecto de esos temas. Se cree que el entendimiento no es capaz de descifrar intelectualmente el destino del hombre, la espiritualidad del alma, la libertad, la existencia cierta de Dios, la licitud o ilicitud moral de determinados actos, etc. A lo sumo, esas personas afirman que «creen» en algunas de esas afirmaciones, pero sin que existan argumentos racionales determinados que permitan fundamentarlos debidamente.

Sin embargo, ¡se puede!

Ante todas esas actitudes *relativistas y escépticas* hay que decir cuanto menos dos cosas:

1) *Que cualquier verdad, si lo es, es una verdad absoluta.* Cuando algo *es* verdad, lo es *ya* «para todos y para siempre»[8].

---

8 En *¿A qué llamamos verdad?* (1915), el filósofo español José Ortega y Gasset apuntaba que «el hecho de la pluralidad de opiniones no dice nada contra la verdad». El relativismo sostiene que la verdad es algo *relativo al sujeto que conoce* y, en este sentido, cada quien tiene *su* verdad, sin que nadie alcance nunca *la* verdad. Y ésto, los relativistas lo afirman como una cosa absolutamente verdadera... Es decir que, en palabras de Ortega: «cuando se cree que la verdad es algo relativo, esto se cree *absolutamente*». Entonces, lo que Ortega nos invita a observar es que hay «un equívoco fatal» en la expresión **«verdad para mí»**, porque cuando se afirma que algo *es verdad* para mí, se está diciendo que lo es *para mí* cuando es verdad *en sí.* En rigor, «si algo es verdad *para mí,* será verdad en absoluto». El equívoco de la expresión «verdad para mí» es fatal, porque «el ser 'para mí' es un cuadrado redondo»... Es un absurdo porque **no hay una verdad para unos y para otros, la verdad *es una*.** Dice Ortega: «No tenemos, pues, que detenernos más ante la proposición escéptica que *a sí misma se anula:* quien dice 'no hay verdad', 'dudo que poseamos la verdad' o como quiera que esto sea expresado, *piensa en la verdad y la distingue de la falsedad y no admite que esos dos sentidos sean uno mismo.* La verdad del principio de identidad es condición para que la duda tenga sentido». En efecto, si afirmo que «toda verdad es relativa», entonces esta misma afirmación es relativa y, por ende, no puede aspirar a ser una verdad absoluta. Si digo que «no hay verdad», entonces este juicio tampoco lo es.

El *para mí,* en consecuencia, no afecta a la verdad, sino al enlace, tal vez erróneo, que yo establezco entre «mi juicio» (A es B), por un lado, y la «verdad» por otro... «Sería como decir: las naranjas no son azules, pero para mí lo son». Esta teoría supondría hacer depender el carácter de verdad de la peculiar estructura del sujeto cognoscente... Es cierto que el sujeto cognoscente existe *situado* y, así, «donde está una pupila no está otra —lo que ve una pupila no lo ve la otra—», pero de ahí no se sigue que «luego, mi verdad no es tu verdad». Por el contrario, Ortega afirma que «donde yo estoy en efecto nadie está, y el

2) *Por encima de los hallazgos parciales, aunque certeros, existe también una Verdad Absoluta* capaz de dar respuesta concluyente a todo lo que acontece en el universo, confiriéndole su definitivo sentido. Claro está que ese sentido define *ya* una meta, pero que *todavía* hay que alcanzar paso por paso... La meta se manifiesta *atractivamente* y no como «cosa» de la que alguien pueda adueñarse de antemano.

Si atendemos a estas dos afirmaciones, podremos afirmar, a su vez, que *al menos hasta un cierto punto y con determinada intensidad, también esa Verdad suprema resulta asequible al hombre cuando es convenientemente recibida y pensada.* En el actual contexto cultural, esto equivale a decir que lo más urgente es llevar a los hombres a descubrir *su capacidad* de conocer la verdad y *su anhelo* de un sentido último y definitivo de la existencia. Por

mundo envía hacia mí *una perspectiva,* toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente *del objeto*». Un individuo es «un punto de vista exclusivo», pero «la historia es interindividual... En suma, quien no se obstine en contrasentidos, en lugar de decir 'la verdad es la verdad para mí', tendrá que decir la 'verdad para mí' es verdad *en sí,* absoluta». En otras palabras, el mismo Ortega dice: «Toda creencia es un creer que lo que pienso es. Pero no he dicho, ni mucho menos, que toda creencia crea de sí misma que es verdadera». Ahora bien, «yo conozco una cosa cuando creo que mis proposiciones sobre ella son verdaderas» (según Habermas: cuando mi pretensión *de validez* respecto de lo que afirmo tiene pretensión *de verdad*). «Para el caso nos basta con advertir que *ser* significa esa capacidad que hace de las cosas 'cosas', de la realidad 'realidad' y, en virtud de la cual, las cosas y la realidad no consisten en meras ficciones, no dependen de la subjetividad». «No puede ocurrir que cuando pensemos A estemos pensando B, lo que no puede ocurrir es que un sentido que entendemos no sea lo que entendemos».

Finalmente, se ha de observar que «en la tendencia relativista hay, sin duda, junto a este absurdo doctrinal, el propósito, bien fundado, de hacer notar que la posesión de la verdad por el hombre está sometida a evidentes limitaciones. En efecto, ni poseemos todas las verdades ni podemos poseerlas todas. En este sentido, claro es que la verdad es relativa; pero ese sentido está mal expresado así. No es *la verdad* quien es relativa *al hombre,* sino el número y clases de verdades que *podamos* poseer». Y continúa: «¿Cómo negar que el sujeto condiciona en algún sentido a la verdad?». Esto es lo mismo que preguntarse: ¿qué es lo que llega del mundo cognoscible al sujeto que conoce? pues ello depende de la peculiaridad de ese sujeto concreto... pero el mundo *en sí mismo* sigue siendo siempre cognoscible... *abierto*. No debemos confundir a «la verdad» en su *plenitud,* con nuestra *limitada* «capacidad» de alcanzarla. Conocida es la célebre frase orteguiana: «yo soy yo y mis circunstancias», la cual da cuenta de que el yo del que Ortega habla es un yo no recluído en el solipsismo de la pura subjetividad relativista y escéptica, sino fuertemente implicado con la época y con el mundo. Es decir que no se puede aislar al yo de la realidad entorno. En otras palabras, es *saliendo* del encierro en sí mismo, el camino por donde la labor intelectual emprende la tarea de fundar una verdad en sí, «una ciencia de los últimos fundamentos de la vida».

Por otra parte, ese saber se revela como un saber *heroico*... pues implica una decisión que conduce a *modificar la actitud existencial;* esto es, que impulsa a asumir una actitud en la vida a contrapelo del conformismo del «hombre-masa».

tanto, una primera conclusión que podemos ir esbozando, es que el cultivo de la Filosofía constituye un camino para recuperar *la audacia de la razón, la pasión por la verdad.*

Llevar a cabo valientemente una filosofía con alcance metafísico es una exigencia de la época. Necesitamos volver a cultivar una filosofía que no se quede en el fenómeno, sino que vaya al fundamento, devolviendo así al pensamiento la fuerza de su vocación originaria, el llamado a comulgar con la realidad de las cosas mismas.

Los seres humanos debemos animarnos a confiar en la capacidad del intelecto y *a no fijarse metas demasiado cortas en el pensamiento...* En nuestro tiempo, quizás más que en ningún otro tiempo antes, es preciso *no perder la pasión por la verdad última* y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. Es preciso mover la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por horizontes más amplios de belleza, de bondad y de verdad.

La vida y la obra de todos los grandes filósofos es un grito apasionado de amor a la verdad; ellos dicen a nuestra época: *Sapere aude!,* ¡Atrévete a pensar! y lanzan un arriesgado clamor de confianza en la razón: **¡atrévanse a pensar lo grande!**

Ante el débil pensamiento contemporáneo, minimalista y desesperanzado, que postula la incapacidad del entendimiento para trascender la costra superficial de lo transitorio y de lo efímero, la Filosofía afirma la posibilidad y el deber de elevarse hasta lo que las personas y las cosas *son* en realidad; es decir, atreverse a *dar el paso*, tan necesario como urgente, de **ir del fenómeno al fundamento.**

El tomismo es sin dudas la posición más clara y decidida en este sentido, pero también hubo otros...

Aquí haremos breve mención de dos filósofos de gran importancia para el devenir del pensamiento durante el siglo XX; ambos alemanes y hombres muy serios y profundos: Edmund Husserl y su discípulo Martin Heidegger.

5.a.- Husserl.

El filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938) —de origen judío y posteriormente convertido al luteranismo, pero igualmente sometido a las restricciones del antisemitismo nazi— tenía una idea directriz:

> *La Filosofía no es una forma de sabiduría personal, sino que es un tipo de investigación al que se le debe reconocer un estatuto de cientificidad absoluta.*

En efecto, frente a la dispersión de los diferentes conjuntos prácticos y teóricos, trató de superar el empirismo y el psicologismo de su época, y de dar a la filosofía *una nueva y radical fundamentación.*

Buscó con total seriedad un método filosófico capaz de formular y de llevar a cabo la labor universal que compete a la Filosofía: la de resolver el doble enigma de *un mundo* formado por objetos y de la existencia de *sujetos que están en el mundo* y para los que únicamente existe este mundo.

La tarea no era sencilla...

Un siglo concluía y uno nuevo comenzaba.

En ese «pasaje» las corrientes filosóficas eran muchas y muy diversas; por ejemplo, pueden mencionarse: las diferentes variedades del positivismo, el neokantismo, el neoidealismo, el pragmatismo, o el vitalismo, entre tantas otras. Sin embargo, lo característico de la época era la atmósfera positivista.

Pues bien, aunque el positivismo no es un empirismo sin más; sin embargo es cierto que *tiende* a no reconocer otros seres fuera de los que la «experiencia sensible» nos da. Entonces, como señala Adolfo Carpio en su libro «Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática»:

a) Si todo en definitiva se reduce a los *hechos* naturales, el positivismo constituye entonces un tipo de *naturalismo.*

b) Luego, como todo conocimiento (todo juicio y valoración) se da a través de hechos psíquicos; pues entonces se está a un paso de sentirse tentado a reducir el conocimiento a una mera serie de procesos internos del sujeto psicológico. Por este camino el positivismo finalmente puede venir a caer en el *psicologismo;* esto es: en la asimilación de la Lógica y de la Gnosceología a la Psicología.

c) La Filosofía se reduciría entonces a un nuevo sucedáneo científico, según el cual los principios y leyes lógico-matemáticos, serían la sola expresión de leyes psicológicas.

d) Finalmente —concluye Carpio— como toda ciencia está constituida por juicios, y como el juicio es un *hecho* psíquico (una actividad psíquica o un producto de esa actividad), entonces la Psicología queda convertida en *la* ciencia fundamental; es decir que se erige como la disciplina base de todas las demás, y su método se transforma en *el* método propio de la Filosofía. En suma: la Psicología queda promovida a la categoría de Filosofía sin más.

Contra este estado de cosas y contra tales planteos, Husserl *reaccionó*. Reaccionó contra toda ilícita asimilación de algo a una esfera a la que no pertenece. Asimilar las leyes lógicas a las psicológicas equivale a *confundir las cosas...* La leyes psicológicas se refieren a *hechos,* mientras que las leyes lógicas se refieren a *valideces.* Desconocer esta distinción conduce a relativizar la ciencia, y el relativismo acaba por imposibilitar en general todo auténtico conocimiento.

Reaccionó retornando al origen...

Husserl decidió expresar el antiguo ideal griego de filosofar entregándose «a las cosas mismas», con el objeto de lograr constituir un saber riguroso y objetivamente válido —como ciencia estricta— tanto acerca del fundamento último de todas las cosas, como acerca del fundamento de toda vida práctica.

> «Desde sus primeros inicios la Filosofía tuvo la pretensión de ser ciencia estricta, y aun de ser la ciencia que satisficiera a las necesidades teóricas más elevadas y posibilitara, en el aspecto ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales».
>
> (*La Filosofía como ciencia estricta*)

Ahora bien, la Filosofía no logró aún esa pretensión, porque ella *todavía no es ciencia.*

¿Qué es «ciencia»? Ciencia es, según Husserl, la existencia de un contenido doctrinario teórico objetivamente fundado, por pequeño que sea. Esto quiere decir que en una verdadera ciencia no hay lugar para «opiniones» o «puntos de vista privados». Sin embargo, Husserl observa que no existe «*la*» Filosofía —como ciencia—, sino que en ella persisten diversidad de puntos de vista y opiniones. En suma:

> «[La Filosofía no es ciencia porque en ella aún no hay] verdades objetivamente comprendidas y fundadas y, lo que viene a ser lo mismo (...) carece todavía de problemas, métodos y teorías abstractamente bien deslindados y por su sentido cabalmente aclarados».
>
> (*La Filosofía como ciencia estricta*)

La solución consistirá en una reforma completa de toda la Filosofía que la convierta en ciencia a partir de una fundamentación absoluta, de manera tal que efectivamente se pueda acabar con las polémicas y la multiplicidad inconexa de los puntos de vista, y hacer así posible que los aportes de los individuos se vayan sumando tal como ocurre con las ciencias particulares.

Estas preocupaciones de Husserl en cierto modo recuerdan a Nicolás de Cusa en el siglo XV y, más aún, a Descartes en el siglo XVII.

Husserl toma como punto de partida la pretensión de unidad que late en el fondo de todas las ciencias; es decir, el «ideal» al que toda ciencia aspira. En efecto, toda ciencia presenta básicamente dos exigencias: fundamentación y sistematización.

a) El científico no se contenta con juzgar, sino que busca fundamentar sus juicios con una justificación suficiente. Ahora bien, en definitiva, toda fundamentación remite a la *evidencia* y la tiene por meta. Esto significa que la evidencia remite al momento en que el objeto mismo se muestra tal como es. Evidencia, entonces, no es sino «la experiencia del ente»... Es la *presencia* misma de aquello que se trata; es decir: «las cosas mismas».

¿Qué es lo que una Filosofía *rigurosa* ha de intentar alcanzar? El fundamento último de todo; aquello que los griegos denominaron *arjé.*

b) No puede llamarse ciencia a una colección de conocimientos aislados y fragmentarios. La idea de ciencia implica la de *orden,* la cual lleva consigo la noción de *conexión lógica* de unos conocimientos con otros; es decir, la *organización racional* de los mismos, su *sistematización.*

«Cada ciencia» se ocupa de un *sector* de la realidad, pero «la ciencia» se presenta en todas las disciplinas particulares como un saber organizado según un principio de unidad. Esa unidad hace que la diversidad de las disciplinas (matemática, física, biología, sociología, etc.) sea *una* ciencia.

Si la Filosofía es ciencia de los primeros fundamentos; luego, entonces, debe llevar a cabo la unidad sistemática universal. La Filosofía debe ser el sistema total que abarque y organice unitariamente el saber que cada ciencia ofrece de modo sectorizado.

En suma:

La Filosofía debe ser el sistema universal de todo saber...

¿Cómo podrá realizarlo?

Primero deberá establecer el «principio de todos los principios». Un principio completamente *incondicionado* debe ser uno libre de supuestos; es decir, de todo lo sub-puesto. Entonces, el principio fundamental será *el principio de la «falta de supuestos».* La Filosofía no debe admitir nada porque sí, sino después de un riguroso examen crítico que haya logrado eliminar todos los supuestos. Cualquier supuesto, cualquier opinión preconcebida, obrará siempre como factor que enturbia o deforma el tema de estudio.

El camino adecuado será el recibir las cosas *tal como se dan* (intuición) y, además, tomarlas *dentro de los límites en los que se dan.*

En segundo lugar, después de haber eliminado todos los supuestos, la Filosofía deberá remontarse *desde lo dado* hasta las evidencias últimas.

Ante todo, entonces, hay que atenerse a lo dado en la intuición.

En consecuencia, la Filosofía que pueda satisfacer estas exigencias deberá ser una que se ajuste al conocimiento directo, inmediato, intuitivo... Luego, el método será una *pulcra descripción* de lo dado así como se nos da... Sin alterar, quitar ni agregar nada, ***dejando que el fenómeno se muestre.***

Un fenómeno es un hecho...

Ahora bien, el método de la Filosofía no puede quedarse allí, en la mera descripción empírica o fáctica del fenómeno, pues esa descripción nunca podría llegar más allá de la enumeración de datos ocasionales, contingentes, sin validez absoluta... lo cual, en definitiva, conduciría al ***escepticismo,*** como le ocurrió a Hume.

El riesgo de caer en esa consecuencia lo evita el *des*-cubrimiento del «eidos»; es decir, de la *esencia.*

Todo hecho implica algo necesario, algo que ya no es de orden fáctico. En otras palabras: lo fáctico es *relativo* a la esencia, necesita el «qué» respectivo. Esto equivale a decir que todo hecho *revela siempre,* además del aspecto sensible, un aspecto *inteligible.*

La esencia no es para Husserl *algo en sí* independiente del pensamiento. No es algo de otro mundo (Platón) ni algo en las cosas (Aristóteles) ni algo existente en el pensamiento (Locke) ni una pura nada o un mero nombre (nominalismo, Hume). Para Husserl la esencia es algo *objetivo* (no caprichoso), pero que ni es «real» ni sensible, sino *ideal.* Esencia es algo que *hay,* pero sin que le sea propio el modo de ser de lo sensible... No es «cosa». Es, sui generis, *ideal...* Las esencias son meras posibilidades ideales, sentido, significaciones.

La esencia es lo que hace que cada cosa individual sea eso que es y no otra cosa. Opuestos a los de los hechos, los caracteres de las esencias son: *universalidad, intemporalidad, inespacialidad, inalterabilidad* y *necesidad.*

Si la Filosofía aspira a ser una ciencia, habrá de ser una ***ciencia eidética descriptiva.***

¿Cuál es el camino para alcanzar el conocimiento de las esencias?

Husserl sostiene que *todo hecho puede trasponerse en idea,* de tal modo que lo intuido en cada caso es la *esencia pura* o «eidos». Con esto Husserl afirma que, para filosofar, no se requiere salir del campo de la experiencia, sino pensarla con mayor rigor; porque son «experiencia» tanto la sensible como la eidética. Sin embargo, también afirma que ambos tipos de experiencia pueden separarse el uno del otro mediante lo que denomina ***reducción eidética.***

En el lenguaje de Husserl, «reducir» significa *dejar algo aparte, ponerlo entre paréntesis, desinteresarse de ello, dejarlo fuera de consideración*... Ahora bien, como de lo que se trata aquí es de alcanzar la esencia, lo que habrá que «poner entre paréntesis» en la reducción eidética es todo lo fáctico; es decir, todo lo propio del hecho en cuanto hecho, para que de este modo quede solo la *mirada esencial,* la contemplación de la esencia del hecho.

Hay entonces *dos momentos en la reducción:*

a) Se deja de lado lo fáctico.

b) Pero hay algo que queda...

a) *Se deja de lado lo fáctico.*

A esto Husserl lo denomina con el término griego ***epojé*** (interrupción, detención).

Lo fáctico que se deja de lado es:

a.1.- Todo factor *subjetivo.*

El fenomenólogo debe atenerse «a las cosas mismas», no a los agregados subjetivos que acompañan a nuestra percepción.

a.2.- Todo factor *teorético.*

Porque lo dado no es teoría, sino el hecho mismo, cuya esencia quiere desentrañar el fenomenólogo.

a.3.- Todo factor *tradicional.*

El fenomenólogo debe «desconectarse» de la historia que le ha sido enseñada sobre la cuestión.

En suma, «dejar de lado lo fáctico» exige abandonar los prejuicios, los preconceptos, las ideologías y toda anticipación o juicio previo, entendiendo que el fenómeno no existe puro o fuera de mí, sino en mi propia conciencia... En efecto, el conocimiento objetivo del objeto nunca acontece sin el sujeto. Los «hechos» son «fenómeno» porque nunca están simplemente *puestos,* sino que siempre son *vividos.*

El método fenomenológico procura lograr una *elucidación* y no una objetividad acabada... Busca la fundamentación de la objetividad (ideal) en la subjetividad concreta (vivida). En efecto, para Husserl la evidencia es la

vivencia de la verdad. Pero no se refiere a la evidencia lógica aislada en la mente, sino a la vida subjetiva en su esencia, que siempre se expresa y se refiere a un mundo de objetos por medio de sus expresiones.

El yo que efectúa la reducción, al retirar (epojé) la esfera de las vivencias del supuesto acontecer de las cosas, no puede ser él mismo sometido a la exclusión de las trascendencias y, entonces, subsiste como sujeto. Este yo es así trascendencia que impone a la conciencia sus propios límites y su estructura, en relación a la trascendencia del mundo. Así es como la reducción entrega el mundo a la conciencia.

Se ve aquí que la reducción desarrollada por Husserl no puede ser asimilada a la *duda metódica* de Descartes, que finge la inexistencia de las cosas a fin de efectuar «entre las cosas y yo» una separación real. La reducción husserliana no es la exclusión cartesiana que niega el mundo, sino que es un *cambio de actitud* puramente teórico. No «separa» dos sustancias o regiones (res cogitans y res extensa), sino que procede a un «desdoblamiento» entre aquello que pertenece a la trascendencia objetivada (mundo) y la inmanencia (yo) en la que la trascendencia (mundo) se anuncia y se legitima.

La reducción o *epojé,* entonces, no significa negación alguna, ni tampoco escepticismo. Epojé significa que no niego ni afirmo, sino que *me abstengo de juzgar.* Detengo, suspendo, neutralizo, inhibo, desconecto mis creencias y mis tomas de posición.

¿Qué queda entonces? ¿No será que todo queda eliminado, sin que quede absolutamente nada sobre lo cual meditar? Husserl responde que después de la reducción queda un amplísimo campo de posibles investigaciones. Nada se ha perdido... ahora el fenomenólogo se encuentra frente al mundo *como fenómeno.* Al mundo se lo enfoca ahora única y exclusivamente tal como *aparece.* Aparece siendo «fenómeno»; es decir *aconteciendo como vivencia mía.* Todo se reduce a ser-fenómeno.

b) *Hay algo que queda...*

Sobre lo que queda fijamos la atención y lo tomamos en cuenta, porque «eso que queda» es la esencia. ¿Cómo llegamos a lo que queda? El procedimiento que permite llegar a la esencia es el *método de variaciones libres.* Aquí interviene la imaginación...

> «...la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como en toda ciencia eidética».

Los caracteres del fenómeno se comienzan a variar libremente en la fantasía, hasta que llega un momento en que se encuentra *algo que ya no varía.* Eso que no podemos variar es aquello que, si acaso lo variáramos, haríamos desaparecer el objeto. Ese «algo» que *resiste la variación* es una nota o carácter esencial. Esencial es el *asiento* último de un fenómeno.

Husserl observó que la libertad con la cual procede la fantasía termina siempre por tropezar con un límite franqueador, tras el cual se elimina el objeto. En consecuencia: *la esencia se devela en la invariante que se mantiene a través de todas las variaciones.*

Los hechos variados y variables pueden ser una ilusión, pero no hay duda de que tenemos *vivencia* de esos hechos. La esfera de las vivencias es, entonces, una esfera *de posición absoluta.*

En pocas palabras: por la reducción eidética el filósofo realiza una «abstracción ideadora». Esta ideación es la *expresión de la reflexividad de la vivencia.*

En el fondo, las esencias son significaciones, sentidos. Pero sólo son tales en relación con alguien para quien significan o, lo que es lo mismo, no hay ninguna significación «en sí», sino siempre y sólo *para* un sujeto. Las esencias se constituyen *hacia* la subjetividad trascendental...

Toda significación y todo sentido remiten a la conciencia que los mienta.

Todo sentido presupone una conciencia que dé sentido. Entonces, descartado lo que *tiene* sentido, quedamos en presencia de aquello por lo cual todo *toma* sentido. La conciencia es lo que *da* sentido y es aquello sobre lo cual se funda la posibilidad de ser, de ser-fenómeno.

Esta subjetividad no es la vacía subjetividad del *cogito* cartesiano cerrada sobre sí misma. La epojé fenomenológica es una apertura del sujeto más allá de sí (trascendental) que pone al descubierto una nueva e infinita esfera de ser, cuyo contenido es el mundo mismo como fenómeno y las distintas formas de experiencia correlativas.

La fenomenología, precisamente, es la exploración de la esfera trascendental donde todo aparece como aparece, tal como se presenta... libre y amplio.

Puede decirse, entonces, que la fenomenología es *la ciencia descriptiva trascendental de las esencias de la conciencia pura.*

¿Cómo es esta conciencia trascendental?

Su estructura fundamental es la *intencionalidad;* es decir, «la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia *de* algo'».

Todo *cogito* es *cogito* de un *cogitatum.*

Todo mentar es mentar de algo mentado.

Todo mencionar es mencionar algo mencionado. Sólo se presenta lo presentado.

La intencionalidad no es una propiedad de la conciencia, sino la conciencia misma. La conciencia es *tender hacia...* Es referencia constante a algo distinto de sí. La conciencia *intenciona;* es un haz de intenciones. Ahora bien, si decimos que la intencionalidad es la referencia al objeto, diremos también que no pude haber referencia sin lo referido... No es el vacío de un mero *cogito,* sino conciencia para la que se da siempre algo, un objeto; es más, el sistema de objetos que denominamos «mundo».

La intencionalidad —o conciencia— consiste en algo así como una mirada que irradia del yo puro y se dirige al objeto, que es el respectivo correlato de la conciencia.

Husserl distingue así el «acto» —el *cogito*— y el «objeto» o «lo mentado» —el *cogitatum*—. También los llama *nóesis* (acto) y *nóema* (objeto mentado). Ambos son componentes inseparables, porque *no pueden darse el uno sin el otro,* pero la investigación los distingue sin separarlos.

Nóesis y nóema son correlativos. A cada *modo de darse* un objeto; a cada modo de conciencia, corresponde un mismo tipo de nóema. De ahí que nóema no se identifica sin más con «objeto»; pues un mismo objeto puede

ser referido o apuntado desde varios nóemas (el objeto mencionado puede mencionarse de varias maneras).

La percepción del fenómeno se realiza en base a diferentes «actos»; es decir que la objetividad respectiva puede darse desde varias nóesis: afectivas, apetitivas, volitivas, etc.

¿La fenomenología no resulta así atrapada por el subjetivismo? ¿Cómo se *constituyen* las cosas?

Constitución no quiere decir «construcción», como si la conciencia trascendental «produjera» el mundo. La noción de «constitución» dice *cómo es* algo *en función de* la conciencia (de la «experiencia»), porque nada tiene sentido sino para ésta.

Escribió Heidegger:

> «Constituir no quiere decir producir en tanto hacer y fabricar, sino dejar ver el ente en su objetividad»
>
> (*Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*)

La epojé puso de manifiesto la necesaria vinculación del objeto con la subjetividad. Todo objeto del que se pueda decir algo es siempre objeto *de* la conciencia. La constitución, entonces, es el procedimiento mediante el cual se exponen las operaciones de la conciencia que hacen posible que se de el objeto.

Constitución dice de cómo el ente viene a darse a la conciencia. Cómo se constituye, cómo se *hace ser,* cómo se com-*pone* el ser *dado para* ella. El modo como la conciencia le da al ente la oportunidad de mostrarse; es decir, de ser. En otras palabras: lo constituyente es la intencionalidad, la conciencia, porque es ella la referencia al objeto.

Ahora bien, cada cosa tiene su especial constitución; es decir, *su especial modo de ofrecerse* a la conciencia.

Cada cosa se com-*pone* pro-*poniéndose* a la conciencia de un modo especial. De ahí se sigue que la cosa no puede darse sino desde cierta ***perspectiva...*** Lo que de la cosa veo desde una posición no lo veo desde otra. Entonces: a la percepción de las cosas corresponde siempre una cierta *in-*

adecuación. Esta inadecuación da cuenta de una característica esencial de la cosa misma: su trascendencia.

Que podamos acercarnos a las cosas sólo a través de matices, es una necesidad esencial.

Aristóteles decía que «el ente se dice de muchas maneras» y Husserl afirmaba que toda cosa se da necesariamente en *modos de aparecer* y que siempre pueden darse, entonces, nuevos lados desde donde pueden «verse» las cosas. Esa serie de posibles perspectivas o matices es *infinita, inagotable;* por esencia, tal serie carece de término... siempre nos queda una nueva perspectiva y en cualquier perspectiva siempre nos queda *un horizonte de indeterminación,* y esto *queda siempre* por mucho que avancemos en la experiencia y en la reflexión de la realidad.

¿Qué es eso indeterminado que, sin embargo, determina los límites de todo lo abierto desde una perspectiva?

Para responderlo atenderemos a Heidegger...

5.b.- Heidegger.

Como joven estudiante Martin Heidegger (1889-1976) hizo suya la antigua pregunta de Aristóteles: «¿qué es el ente?», y durante toda su vida sostuvo que esta es la única cuestión de su pensamiento.

1) Su obra principal, *Ser y tiempo* (1927), se atiene *metodológicamente* a la fenomenología de Husserl. Sin embargo, la cuestión del ser no es cuestión de la fenomenología. En efecto, para Heidegger la fenomenología no es ni una nueva filosofía ni una nueva dirección de la filosofía, sino sólo un método...

La «cosa misma» que Heidegger piensa es el **sentido del ser** que, desde luego, no se puede esclarecer en una restauración de la vieja ontología metafísica, sino que se debe comenzar por preparar la pregunta en un análisis —de ontología fundamental— *de la inteligencia humana del ser,* la cual, en tanto que «ahí» del ser (Da-sein), ofrece el único terreno apropiado para la cuestión.

Rechazando tanto el psicologismo como el historicismo, Heidegger quiere enraizarse en lo que al hombre le es dado originariamente. En este sentido, la fenomenología es una búsqueda del origen, ya que libera y presenta en un estado puro el elemento en el que se mueve toda filosofía, ya sea que se le llame «evidencia», «fenómeno» o «presencia». De este modo Heidegger abre la posibilidad de plantear la cuestión del ser, lo que no quiere decir que haya que quedarse en el nivel de la fenomenología trascendental, la cual basa la objetividad de los fenómenos en el yo-absoluto y constituye así una vuelta a la tradición moderna y al psicologismo.

Heidegger valora de la fenomenología su confianza en la capacidad de la conciencia filosófica para ir hacia el ser en lo más hondo de su facticidad, y para pensar *el ente total;* es decir, esa *totalidad infinita* que siempre y por esencia *se nos escapa...*

Precisamente: percibimos la realidad en su aparecer; es decir, a través de sus «apariencias»; pero también se nos devela allí el ser que «des-aparece» *en* las «apariencias».

La cuestión del ser no concierne a los fenómenos concretos, sino a la «fenomenalidad misma», que como tal no nos es dada y de la que no se puede hacer ni una exposición ni una descripción.

La cuestión del ser es *la única cuestión verdaderamente original.* Según Heidegger, planteando esta cuestión llevamos la fenomenología a su verdadera realización a partir de sus posibilidades.

2) En cuanto al «tiempo», Heidegger lo descubre como *horizonte de todos los actos de inteligencia del ser,* esto significa el giro ontológico de la problemática de la historicidad, salida a la luz principalmente con Dilthey.

La vida es *dinamismo temporal*...

Ese dinamismo no se refiere a la movilidad mecánica del organismo, sino que apunta a *la realización de la propia esencia humana.*

En este sentido, podemos caracterizar a la vida por la «posesión de sí», pero también hemos de caracterizarla atendiendo a que muestra una *apertura* a algo diferente... y todavía más, debemos afirmar que sólo en un intercambio *dinámico* —vivo— con ese «algo diferente» el ser vivo puede alcanzar su plena realidad.

La vida no es, entonces, un estado «cerrado» en lo que *ya* es, sino que es un estado de despliegue progresivo, de comunicación de sí, de «apertura a lo venidero»... Esta ***disposicionalidad*** da cuenta de nuestra *incompletud,* es decir que manifiesta que esta vida que nos ha sido dado vivir es un *don* que poseemos como *tarea* a realizar. En otras palabras: *para estar vivo, hay que vivir*... Hay que des-*plegar* las potencialidades con las se encuentra dotada nuestra existencia concreta en el mundo junto a los demás.

La disposicionalidad manifiesta nuestro estado de «*yecto*»*:* de ser *lanzado* al mundo. No estamos como «puesto» en el mundo sin más, sino que estamos *dis-puestos;* es decir, puesto con un «cometido»...

Hemos sido con-*vocados* a la existencia, para ser *voca*-cionados...

Este *estado de yecto,* este «ser-vocacionado» del hombre, suele ser esquivado por muchos como una carga con la que no se enfrentan. Muchos tienden a rehuir el carácter de «tarea» (de labor de pro-yectación) que *es* la propia existencia.

Pero el *estado de yecto* no es algo accesorio, no es accidental, sino *ontológico.* No hay entonces neutralidad. *Somos* un ser-*en*-el-mundo. Los demás nos conciernen, e inexorablemente es en el juego con los otros entes donde *desplegamos* las posibilidades de nuestra existencia concreta. Ese «desplegar» las potencialidades de nuestra vida es *poder algo...*

En efecto, la *potencialidad* es siempre «posibilidad para»... Es decir que significa *arrojar adelante* y también *arrojar sobre...* En otras palabras es *pro*-«yectar». La vida es eso: un **proyecto.**

Vivir es (hoy) poder llegar a ser (futuro) desde lo sido (pasado)...

Un proyecto implica capacidad de decisión, de autodeterminación, porque es una *anticipación* («pro») que consiste en discernir *antes* el modo de *salir al encuentro* de los demás seres entre los cuales vivimos.

No se trata tanto de «explicar» teóricamente la vida (cerrándola en una definición), cuanto de «comprenderla» *en su apertura*... es decir, en sus posibilidades de despliegue *mediante el encuentro con la alteridad del mundo en el que vivimos.*

Ya se ve, entonces, que esta significatividad de la vida es una **praxis** (obras). Es la expresión de un saber que trata del despliegue (de la «vitalidad») del propio ser *en el encuentro* con los otros.

La vida proyectada en un «proyecto de vida», es la *ex*-presión del propio ser en la relación con el mundo. Es el «salir» de sí *hacia* («yecto») el encuentro con el ser que se nos dona en los entes que pueblan nuestra vida cotidiana. Ese salir ha de entender como *apertura,* como disposicionalidad para llegar a «ser uno mismo *con* los otros».

Y la única forma de abrirse, es sabiendo permanecer *auscultantes*; esto es: escuchando «el ***habla*** del otro», atendiendo a su modo de decir... porque el otro sólo nos puede decir algo si le abrimos el espacio para escucharlo. Y el espacio para escuchar al otro, supone el callar nosotros, el *guardar* el silencio como un modo de oír «el llamado» (lo vocacional) del ser, que nos interpela y nos pro-yecta como respuesta a esa interpelación.

En cuanto que Heidegger ve la existencia como marcada por la «preocupación» de cada uno por su propio *poder ser,* en este giro se aprovechan filosóficamente impulsos del pensar existencial iniciado teológicamente sobre todo por Kierkegaard.

Heidegger parte del hombre, pero no primariamente como «sujeto cognoscente», sino *como existencia preocupada,* y parte también del ente no como «objeto», sino como *utensilio a mano* (ser-disponible-para, en cuya reflexión se muestra a todo pragmatismo moderno su dimensión filosófica originaria, sus límites, posibilidades y riesgos).

Sin embargo, su pensamiento se mantiene en el ámbito de la tradición de la subjetividad trascendental iniciada por la fenomenología, y se ha utilizado para el desarrollo del existencialismo.

El pensamiento de Heidegger ha dado pie a que se cifrara su importancia principalmente en una contribución a la antropología, y ha ejercido más allá de la filosofía un influjo intelectual que ha hecho de Heidegger durante varios decenios el pensador alemán más influyente y todavía más prestigioso aun en medio de la contradicción a él. Este influjo continuó con sus escritos posteriores, con el pensamiento posterior a la así llamada «conversión», en el que quiere entender el ser, no ya como proyecto en función de la existencia en su horizonte extático-temporal, sino como «destino» (misión de sí mismo) imposible de anticipar; es decir, como *historia del ser y de la verdad,*

en que por primera vez se abre al hombre en cada caso la posibilidad más originaria de su inteligencia temporal-epocal del mundo y de sí mismo.

3) Los análisis heideggerianos de las figuras de la metafísica occidental europea tratan a la vez de someter a discusión esta historia del ser y de la verdad precisamente como ***historia del ocultamiento del ser y de la sustracción de la verdad,*** en la cual se hizo pasar más y más a primer término el ente *cognoscible y manejable* para el hombre, y a la postre éste como sujeto pudo representarse a aquél como «objeto» para él.

La **ciencia** y la **técnica** se interpretan como expresión consecuente de la metafísica (y ésta como pensar en el estado de *manifestación* del ente y de *ocultación* u *olvido* del ser).

En la crítica que Heidegger hace, la subjetividad se constituye a sí misma como centro último de toda referencia frente al mundo de los ob-*jetos* que le son *o*-puestos y *pro*-puestos... La tarea del sujeto es «conocer» los objetos, apoderarse o poseerlos mediante la ciencia, para conquistarlos y someterlos, a fin de ponerlos a su servicio mediante la técnica. Lo que la época moderna llama «razón», no sólo es *fuente* de conocimiento, sino también *instrumento de dominio,* herramienta de conquista. «Conocer» equivale a *asegurarse* lo conocido, a colocarlo *bajo seguro* en la subjetividad que lo tendrá bajo su poder y dispondrá de él, lo administrará y dominará. La realidad toda queda así sometida al cálculo...

Lo que interesa no es tanto saber cómo es la realidad, cuanto más bien encontrar las formas más rigurosas de calcularla, de preverla y, en definitiva, de dominarla. La subjetividad viene a ser, entonces, una capacidad de apoderamiento y de dominio, que explica el fenómeno de *la técnica.*

La época moderna afirma así la *coincidencia* del conocimiento con el poder humano, poniendo de relieve la importancia de las «aplicaciones prácticas» del conocimiento científico, por sobre las *raíces* de la misma realidad y del hombre mismo.

El hombre moderno se jacta de poderlo todo, de ser dueño y dominador de todo. Y sin embargo *no es capaz de producirse a sí mismo,* porque su existencia es algo que se le impone, con carácter imperioso e intransferible. Antes de cualquier decisión suya, cada hombre *ya* está «arrojado» (yecto) en la existencia temporal junto a los otros entes...

¿Qué sentido tiene esa realidad?...

Tal sentido no lo puede aportar la sola subjetividad, porque no es cosa que caiga bajo su dominio absoluto... Entonces, para intentar la búsqueda de una respuesta es imprescindible *no olvidarse del ser*, volver al punto de partida, a la cuestión del ser. Precisamente, si todos los entes que existen tienen en común el hecho de *ser* lo que son, y si —como decía Aristóteles— «el ente se dice de muchas maneras»; es decir, que «se dice en múltiples significaciones», ¿cuál es entonces la significación fundamental o directriz de todas ellas? ¿Qué significa «ser»? ¿Cómo ha de pensarse *la unidad* de esa *multiplicidad* de sentidos? Se olvida al ser, se lo des-cuida, en la ciencia y en las actitudes corrientes, cuando se confunde el ser con los entes, y esta confusión ocurre cuando nos quedamos en la superficie de las cosas, cuando sólo nos interesan los entes y su dominio técnico (tenerlos a la mano), sin reparar en lo que *son*.

No se piense que este es un tema meramente académico o abstracto, propio de eruditos o especialistas y carente de importancia más allá del círculo de las reflexiones ociosas. Preguntar por el ser no es una estéril invención de la curiosidad erudita o extravagante.

La **comprensión del ser** que Heidegger nos invita a pensar meditativamente, *nos coloca más cerca de la vida en su hondura...* y nos hace estar *del todo inmersos* en la realidad.

Y esto porque la comprensión del ser es del todo ineludible. Podemos «ocultarla», pero no podemos evitarla. De hecho ocurre que *ya sabemos* que todo lo que nos rodea son entes: las plantas, la mesa, el prójimo, etc. Pero para que sepamos que *son* entes, es preciso que *ya* sepamos qué significa «ser». Por ejemplo, podemos dudar acerca de si un ente determinado es o no es, y podemos equivocarnos acerca de si es así o no lo es; pero para ello es necesario que distingamos entre *ser* y *no-ser;* es decir, que es imperioso que de algún modo comprendamos el ser.

Ahora bien, lo importante es señalar aquí que *todo comportamiento del hombre depende del ser del ente de que se trate:* pues «su actitud varía» según se refiera a otro hombre o a Dios o a un paisaje o a un negocio o a la política, etc. Cada uno de estos entes tiene una diversa forma de ser, porque es diverso el «ser» *respectivo...* y de ahí que el comportamiento difiera en cada caso.

Esta ***comprensión*** (verstehen) no es ninguna cosa intelectual, ninguna formulación teórica. Es la vida misma; pues aquí se trata de que el «ser» equi-

vale a «sentido». Es algo *simplemente vivido* y no propiamente razonado. En efecto, el hombre se singulariza porque se comporta respecto de los entes sobre la base del «sentido» que le otorga a los mismos; es decir, que dice qué *son* los entes y se comporta conforme a ello. Lo decisivo es que el «ser» queda determinado de manera diversa y siempre forzosamente se nos aparece con un determinado «sentido», según un determinado «ser». Luego, de la manera como cada hombre y como cada época histórica comprenden el ser, *dependen en definitiva todas las decisiones fundamentales que tejen la existencia humana;* porque sólo sobre la base de la comprensión-del-ser puede el hombre *entrar en relación* con los entes. En este sentido el ser no es algo de lo que disponemos, sino que él nos domina, nos de-termina, nos hace ser lo que somos en cada caso. Puede decirse entonces que el ser es algo así como la ***luz*** gracias a la cual el hombre puede *ver* los entes, incluido el ente que él mismo en cada caso es. Cuando *conceptualiza,* el hombre *concibe y da a luz* un mundo. El ser es aquello *a cuya luz* se muestran en cada caso los entes, pero por ello mismo ya no es ente, sino justamente el ser.

Ya se ve que esta cuestión del «ser» no es inocua, y esto porque en ella se juega nuestro destino personal e histórico, porque en cada caso *somos nuestra comprensión del ser...*

Así, nuestra época, la «época de la Técnica», llega a su extremo en el «olvido del ser», pues es ésta la época en que el hombre sólo se preocupa por los entes y sólo se interesa por los medios de asegurar su dominio sobre los entes, por el modo de operar técnicamente con los entes. Por eso insistimos en que sólo la pregunta por el ser puede aclarar el sentido de una época histórica. Precisamente porque la comprensión del ser por cada hombre y en cada época, es la condición de posibilidad para que emerja o para que «salga a la luz», un mundo.

¿Cómo *es* el mundo que concebimos?

¿Qué *sentido* tiene el trabajar por lograrlo?

El «mundo» no es el simple *ensamblaje* de las cosas dadas, sino lo «instaurado», lo *cultivado* por el hombre, lo que él hace «brotar» mediante el cultivo de la «tierra»... Tierra que no debe entenderse como un simple soporte inerte, sino como la *unidad primordial* que *pre*-cede a los hombres. En este sentido, la cultura es lo que rescata del *caos* y transforma, transfigura, a la

tierra en *cosmos*. La cultura, entonces, es aquello que «aclara» la oscuridad originaria de la tierra[9].

La tierra dada al hombre es el ámbito de su poder ser... se le da como una tierra que debe ser *cultivada*, que se da para ser conducida hacia su despliegue, para abrirse —o «brotar»— como *mundo.* Esto es: como «espacio de sentido» al que se ingresa a través del cultivo y, en el cual, el hombre mismo recibe su propio sentido.

---

9 Valga un ejemplo: imaginen una Iglesia espléndida, de estilo gótico... y observen sus muros. Ahora bien, piensen en una piedra que es arrancada del templo en el que se incrusta, y vean cómo vuelve a caer en «lo pétreo», en la oscuridad, en la mudez... en la espera. Cierto es que podremos medirla y pesarla, sujetarla a la razón instrumental que hace de las cosas *objetos,* meros *útiles.* Pero ese sujetamiento hace desvanecer las palabras que nos «abren mundos» de resonancia... Las palabras enmudecen cuando las reducimos a meros «objetos» de un estudio que encierra sus resonancias y sus ecos en una estructura. ¿Acaso basta conocer la composición química de la piedra para conocer a la piedra *situada* en ese templo? En esa Iglesia gótica, si nada más vemos la piedra, no vemos el arco que sostiene el peso de una bóveda y no vemos a la piedra arquearse para curvar un espacio que emula al Cielo. En ese caso, el *misterio* de la piedra permanece racionalmente incomprendido. Sucede que la «tierra» no se *abre,* sino cuando su misterio está protegido... La tierra *estalla* frente a toda ilusión de clausura racional... Estalla poniendo en cuestión e interrogando críticamente ese orden racional en el que no se inserta plácidamente.

La tierra «estalla» expandiéndose, abriendo; porque no es la clausura o el cierre de las cosas, sino la fuerza instituyente y originante... aquel fondo oscuro sobre el que destacan las cosas y que los griegos llamaron *physis:* lo que se despliega a partir de sí y, en ese despliegue, hace su «aparición». De ahí que una de sus figuras más arcaicas, por ejemplo en un filósofo esencialista como Heráclito, sea el *fuego*... inquietud absoluta *de lo mismo que aparece siempre distinto,* inquietud que lo atraviesa todo y todo lo inquieta y aquieta en él. Fuego que hace de todo cenizas y desde las cenizas todo recomienza. Fuego del *logos* cuyo núcleo es «generación» y cuyo generar es *physis*.

El pensamiento «maquinal», técnico, racional y científico, por ejemplo, abriga la pretención autosuficiente de im-poner-se a las cosas, de explotarlas, en lugar de buscar «cultivarlas». Hacer cultura, *cultivar el pensamiento,* es prolongar las cosas desde ellas mismas, conducirlas hacia su propia manifestación sin violentarlas, dejándolas *acontecer...* custodiándolas para que se desplieguen desde su propio fondo (la oscuridad de la physis) hasta que «pongan al descubierto» su *verdad* (aletheia).

La técnica actual perdió la antigua actitud *obediencial* (dejar ser, custodiar a «lo otro») y devino una provocación de la physis (hacer ser, según «yo»), incurrió en una *violación* global, ecológica, inhumana... El «yo pienso» se ha convertido en «yo puedo» y el «yo puedo» en una explotación manipuladora y disarmónica de la realidad, que hace del entramado «jardín originario» un in-diferente «desierto» de lo siempre igual... una *nada,* en la que la Iglesia gótica de nuestro ejemplo, puede venir a ser un ruidoso Centro comercial y ello *da igual.* El punto no es que un edificio venga a cambiar de uso en épocas diferentes, sino el hecho de que «da igual»... Si todo vale, como en «cambalache», pues entonces ya nada tiene dimensión, valor ni jerarquía, cada cosa ha perdido *su* nombre y, sin nombre, no hay otredad y no hay cultura.

De ahí que el «mundo» se presenta como *espacio de posibilidades,* como «jardín» para ser labrado por el hombre, como apertura que abre y dilata otorgando significado a las cosas, como lugar de su proyecto y de su proyección personal en *armonía* con todo lo demás...

El mundo, el mundo de la cultura, no es un cúmulo de «cosas» (no es un ensamblaje de objetos yuxtapuestos), sino un **horizonte**.

Precisamente, el *sentido* de las cosas viene dado por ese horizonte que, sin aparecer, hace que todo lo que aparece tenga profundidad, que todo lo que se manifiesta tenga hondura, que cada parte manifieste al todo y el todo se abra en cada parte.

El sentido, entonces, no es lo que se *desprende* de la mera explicación de alguna cosa, la «comprensión» no es el concepto o la idea que nos representamos respecto de «algo», sino lo que permite que ese «algo» signifique algo... Es decir, lo que permite que ese «algo» *arraigue,* que efectivamente cale en lo profundo de nuestro ser, allí donde somos «tierra» en *espera* de eclosionar «mundo»...

4) Heidegger sostiene que el sentido de la historia del hombre y de su vida en sociedad, «no se cierra» en los cálculos de una ***razón meramente instrumental*** que, en definitiva, es la *nada* de una intramundanidad cerrada en sí y condenada a la inevitabilidad de la muerte. Sino que «se abre» con disposición auscultante a un horizonte más amplio y dilatado... que es como la brújula que orienta y otorga sentido a toda la vida, ayudando a *ver* —tras el velo de lo cotidiano— la acción del Ser mismo.

Es una perspectiva que «abre» la esencia del hombre en el mundo, no desde una *medida* de horizontalidad (como grupo humano) ni de verticalidad (como individuo), sino de *fontalidad,* de originariedad.

Muchos pensadores cristianos han visto en estas reflexiones heideggerianas una cierta aproximación a Dios como fin de la historia humana, como el *punto de convergencia* hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, el centro de la humanidad y el gozo del corazón humano...

Según Heidegger, la ampliamente propagada crítica del sentido o de la ***falta de sentido*** en la cultura y la sociedad (problema del «nihilismo»[10]), se transforma en una consideración de la *crisis del ser mismo,* cuya historia de sustracción en el estadio de la extrema ocultación posiblemente dará un vuelco a un nuevo momento de manifestación del sentido del ser mismo, de la verdad y del verdadero futuro del hombre y de su mundo (incluso científico y técnico).

Dado que la *historia del ocultamiento del ser y de la sustracción de la verdad* no es representable ni enunciable anticipadamente en un «sistema», ni siquiera en una metafísica dinamizada (evolutiva, dialécticamente coherente), el «pensamiento esencial» de Heidegger se entiende como situado en la *pobreza* de un «adviento».

El ser *adviene* en *lo abierto* por la disposicionalidad del hombre...

Resulta entonces urgente en nuestro tiempo el tomar en consideración que el enigma de la existencia no sólo se encuentra en lo inexplorado por las

---

10 Según Nietzsche, el ***nihilismo*** (del latín «nihil»: nada) significa que «Dios ha muerto» y, en consecuencia, «*que los "valores supremos"* [lo verdadero, lo bueno, lo bello] *han perdido su valor*», porque se han quedado sin un referente que los sustente. Heidegger señaló que «la desvalorización de los valores supremos significa *la decadencia* de la historia occidental». Pero también hizo notar que el nihilismo de Nietzsche debe ser entendido, por contraparte, como «transvaloración de todos los valores»; esto es, como *una nueva instauración de valores, en relación con los valores anteriores que actualmente han venido a ser devaluados.* Se refiere a un «movimiento de reacción» contra la desvalorización y la decadencia...

En este sentido, el nihilismo nietzscheano es un doble proceso histórico:

1º) *desvalorización de los valores supremos.*

2º) *transvaloración de todos los valores.*

Por eso, si el nihilismo es un «nihilismo incompleto» y no se completa con una «transvaloración de los valores» —esto es: con un «retorno a lo fontal»—pues entonces sucede que se intenta *escapar del nihilismo* (evadir el desmoronamiento) erigiendo «nuevos ídolos», lo cual trae como consecuencia una agudización del problema.

En la lectura que Heidegger hace del nihilismo, ya no se lo comprende sólo de manera *negativa,* sino también de manera *positiva: como superación del mismo nihilismo...* «Dios ha muerto» y, por lo tanto, el mundo suprasensible ha sido desvalorizado y el hombre se ha trastornado. Esa *conciencia de muerte* (de ausencia de Dios, de vacío profundo y de extravío del hombre) debe entonces dar paso a la *nueva* instauración de valores como condición para la emergencia de un hombre superador, un *trans*-hombre... Para superar al nihilismo, señala Heidegger, ahora debe *nacer* una «nueva humanidad», que no se desperdigue en la mera superficialidad de «las cosas» dadas en la experiencia, sino que se asiente profundamente en «lo esencial» de esas mismas cosas.

ciencias, sino en el seno mismo de sus propias profundizaciones... Experimentar esta sacudida interior es lo que hace nacer el pensamiento filosófico: la sed de una verdad cada vez más profunda y el hambre de un bien más consistente.

Lo contrario es permanecer caído en ***la ilusión técnica de nuestra época...***

En efecto, las «soluciones» que el dogmatismo tecnocientífico propone a los problemas actuales de la vida humana, nunca alcanzan a penetrar el núcleo profundo —¡humano!— de los problemas.

En nuestra época se gastan cuantiosas sumas de dinero en el diseño e implementación de Programas sociales, por ejemplo, que se concentran sobre una propuesta de exaltación metodológica, de glorificación de los instrumentos, propia de una civilización hipertecnológica. Pero Heidegger señala que las técnicas —que se utilizan para facilitar el abordaje empírico de los problemas que la realidad nos presenta— no garantizan de por sí una objetivación perfecta de la realidad.

Ninguna de las *pre-cauciones* que adopta el método científico es capaz de impedir que la vida *sea una aventura...* El «método» permite caminar con paso más seguro, *pero hasta cierto punto;* es decir, hasta el punto de no eliminar la libre amplitud del ser.

La vida del hombre —la de «cada» hombre— es siempre algo inédito, algo único e irrepetible en cada caso. Decimos bien cuando decimos que la vida de cada hombre *es un mundo.* Propiamente, el dinamismo de la vida de un hombre es *abrir un mundo... desplegar un proyecto de vida.* Ese mundo es aquello que cada día el hombre *com*-pone, *pro*-pone y *dis*-pone. Es así que cada hombre concreto *es* aquello a lo que se consagra; o mejor, *es* su propio arrojarse, su pro-yectar-se. Esa esencial «apertura» de la vida de un hombre, ese *mundo proyectado,* ese plexo de sentido donde las cosas adquieren «visibilidad» o significado, no puede quedar vallado tras la racionalidad instrumental de los métodos. Los métodos sólo son «medios para algún fin» que el hombre intenta al proyectarse... Pero sin claridad respecto de un para-qué, el mero ser-útil de los métodos carece de significación; pues no se inscriben en un horizonte de sentido que los haga comprensibles para cada quien.

El método —la técnica a implementar— el ser-útil por sí solo, no es más que una herramienta, una cosa, un objeto, un ser-a-la-mano, un instrumento de dominio con el cual los hombres creen que pueden hacer efectivo el deseo

de someter la realidad *completa* a las exigencias del cálculo racional. Ese sometimiento técnico equivale a *asegurarse* lo conocido, a colocar la amplitud de la realidad bajo el seguro de la determinación racional.

No se está planteando aquí una suerte de oposición entre racionalidad e irracionalidad; sino que se está intentando señalar someramente que al carácter *dominador* de la técnica, no le interesa tanto el saber *cómo es* la realidad y *qué orientación* tiene, cuanto más bien encontrar *los mecanismos más eficaces* para poder calcularla, preverla y dominarla acorde a las exigencias de «lo matemático». Se mueve según los imperativos de autocertezas previas e intereses que *determinan* que todo sea remitido a lo útil. Y esto configura una servidumbre. En efecto, somete al hombre al señorío de «lo útil». Lo conduce a consumirse en el consumo e incremento de lo útil, haciéndole creer que su vida *se consuma en el consumo.* Esto lo lleva a afanarse tras aquello que precisa para atender del modo más cómodo posible a «lo que le hace falta», pero prescindiendo de la toma de decisiones sobre «lo esencial», sobre lo que evoca y mantiene despierta la fuerza vinculante del espíritu humano; es decir, sobre lo que le hace *ser* entregado a sus propias raíces y a aquello que él se propone. La consiguiente decadencia en esta crisis actual, es tan gigantesca como la tarea formativa que hay que emprender...

En su obra *Conceptos fundamentales,* Heidegger señalaba:

> «El emplazamiento fundamental de la modernidad es *el técnico.* (...) ...el hombre, en medio del ente, sólo piensa en 'aquello que le hace falta'. ¿Para qué le va a hacer falta un debate sobre el significado del ser? En efecto: se trata de lo que no hace falta (...) esa meditación se encamina a algo [que le resulta] superfluo».

El ser, la reflexión ética, le parecen algo inútil, vacuo, irreal, abstracto.

> «[Los hombres] se conforman con el ente y renuncian decididamente al ser».

¿Qué ganan con esa renuncia?

> «...la ventaja de no volver a ser molestados por 'lo abstracto' en la gestión del ente... [al que] de una manera inmediata dan forma, producen y representan».

Heidegger explicita el *emplazamiento técnico* del que habla:

> «No es técnico porque haya máquinas..., sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es 'técnica'. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica *un modo ya decidido de interpretación del mundo* que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos [y medicamentos] y la industria del ocio, sino *toda actitud del hombre en sus posibilidades* (...) Esto significa que la *dominación práctica* de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la *sumisión metafísica* a la técnica. A esta sumisión acompaña la actitud de poner todo bajo sus planes y cálculos».
>
> (*Conceptos fundamentales*)

Al respecto, entonces, es oportuno aclarar que no se puede «demonizar» a la técnica como en una suerte de *tecnofobia,* pues sin ella ninguna vida humana hubiera sido nunca posible. En efecto, los hombres, a diferencia de los animales, hemos habitado desde siempre el mundo equipados con todo un arsenal de «prótesis técnicas» que nos han permitido *servir-nos* de los entes. Pero «hipostasiarla» y fascinarse con sus resultados, es todavía más peligroso... Sucede que la existencia concreta de cada hombre, con su carácter intransferible, incierto, fluctuante y en ocasiones contradictorio, no puede ser sujetada a la mera «racionalidad instrumental» sin *perder* en ese intento al hombre mismo en su esencial apertura... Lo que el pensamiento heideggeriano intenta subrayar es que resulta de capital importancia que la técnica preserve el carácter «abierto» del hombre, que guarde y custodie al hombre «en su apertura», que lo «ayude» a realizar su vida como *proyecto de vida,* y que no lo «maneje» como a una mera «cosa».

La razón-instrumental está al servicio de la razón humana en su sentido más amplio y dilatado, en su espiritualidad, en su plenitud *vital*. Consiguientemente, *la técnica está al servicio del hombre y no al revés.* La técnica no puede ser rechazada, pero el ser-útil debe ser empleado *del modo adecuado,* entendiendo que esa «adecuación» no es el a-*tener*-se del hombre a las exigencias técnicas, sino la a-*tensión* de la técnica a las exigencias del *ser* del hombre...

En otras palabras: si las cosas no se utilizan conforme *al sentido* que el ser-útil tiene para el hombre en tanto que hombre —si no a-*tiende* a las exigencias de lo humano, si no *sirve al* hombre—, sucede entonces que la

técnica conduce al hombre a *«caer»* en el extravío de sí mismo —la técnica *se-sirve del* hombre—.

Téngase en cuenta que el hombre *se comprende* como quien él mismo es-*en*-el-mundo, y se singulariza, comportándose cotidianamente respecto de las cosas sobre la base del *sentido* que él le otorga a las cosas mismas en cada época. Ese sentido es algo así como la «luz» gracias a la cual el hombre puede «ver» las cosas... la claridad en la que el ser se le manifiesta donado en las cosas.

En suma, el dogmatismo tecnocientífico sólo se interesa por los medios para asegurar el dominio sobre la realidad, se atiene al modo de operar con las cosas, a la *gestión* del ente, y ello no es sino la expresión extrema de lo que Martín Heidegger denominó «el *olvido del ser* en provecho del ente, de los objetos».

Pero el «repudio» estéril de la técnica no nos librará de su incondicionada voluntad de dominio, y tampoco la liberación podrá logarse «técnicamente», sino que únicamente será posible *mediante el reconocimiento de su limitada validez y de su propia relatividad histórica.*

La pretensión de exclusivismo y de absolutez no corresponden nunca a la técnica en cuanto tal, sino únicamente a la *libertad* del hombre y a su realización propiamente humana.

Sólo la libertad *abre* un mundo...

6. Unas palabras sobre la así denominada *Filosofía Práctica*.

El movimiento conocido como *Filosofía Práctica* no es una nueva corriente filosófica, sino una renovada forma de practicar la filosofía desde cualquier corriente. Se propone como un tipo de tarea profesional que permite al filósofo vivir de su propia práctica de la filosofía, y no del mero desempeño como profesor de filosofía o escritor. Surgió en Occidente sobre finales del siglo XX y se encuentra en franco desarrollo mundial en los albores del siglo XXI. Incluye a filósofos de muy diversas corrientes: pensadores existencialistas, escépticos, cristianos, personalistas, vitalistas, y un largo etcétera.

El movimiento comenzó en Europa. Desde comienzos de los años ochenta fue surgiendo el llamado **asesoramiento filosófico**: una práctica orientada a aplicar la filosofía a cuestiones de la vida cotidiana de las personas. Esta práctica puede revestir diversas formas, pero básicamente consiste en la *atención de particulares en situación de consulta* individual, de pareja, de familia o de grupo. Durante los años noventa, comenzó a desarrollarse también en los Estados Unidos de Norteamérica y en el resto del mundo.

Esta práctica de la filosofía reconoce varios antecedentes próximos y remotos en la historia del pensamiento, pero bien puede decirse que tiene su fundador en un filósofo escéptico alemán: el ***Dr. Gerd Achenbach.*** Este filósofo se planteó la necesidad de llevar adelante la filosofía de una manera nueva y distinta a la académica. Así, en 1981, Achenbach dio comienzo a la primera *Consejería Filosófica* en Bergisch-Gladbach, Alemania. Pronto, en 1982, fundó la *Sociedad Internacional de Filosofía Práctica* (IGPP: *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis*), a partir de la cual comenzó una rápida difusión mundial de esta práctica de la filosofía.

La aplicación de la filosofía al tratamiento y resolución de problemáticas propias de la vida cotidiana de la gente fue ganando presencia en la sociedad gracias a la publicación de libros específicos y, especialmente, gracias a la práctica concreta de los filósofos asesores. También comenzó a conquistar territorio en algunos ámbitos universitarios, ingresando la temática al mo-

do de simples «excursus» en las cátedras de filosofía, mediante el dictado de «Talleres» y «Conferencias», con la convocatoria a «Congresos» e incluso con la implementación de especializaciones mediante «Cursos de posgrado». También resultó muy beneficiosa la constitución de «Asociaciones» que comenzaron a nuclear a los filósofos asesores en diferentes países. Por ejemplo: los filósofos que llevan adelante este tipo de actividades cuentan con una *asociación internacional* y con *asociaciones locales* en distintas regiones y países de todo el mundo. En efecto, entre 1984 y 1985 Achenbach publicó sus primeros libros sobre el tema y, en breve, sus ideas se extendieron por toda Europa con favorable acogida. Luego, a partir de los años noventa, además de la *Sociedad Alemana de Consultoría y Filosofía Práctica,* comenzaron a existir diversas asociaciones en el resto del mundo: Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Israel, Holanda, Noruega, Finlandia, Italia, Australia, Austria, Suecia, Dinamarca, Francia, Luxemburgo, Bélgica, Argentina, Turquía y Japón, entre otros países.

Además de las sesiones *presenciales* para la atención de personas en situación de consulta particular, algunos de los filósofos dedicados a estas labores también llevan adelante su trabajo a través de la Internet; por ejemplo: mediante el uso del correo electrónico y herramientas web, manteniendo así un interesante y reflexivo *diálogo epistolar* que rememora a las prácticas similares de siglos pasados.

El Asesoramiento Filosófico no se propone como las así denominadas *terapias* alternativas, pero constituye una *alternativa* a la terapia. Esto tampoco quiere decir que se niegue el valor y la necesidad de la psiquiatría y de la psicología cuando se está en presencia de patologías, ni que estos filósofos estén lanzándose a algún tipo de temeridad pseudocientífica. Por el contrario, como expresa Achenbach en sus *Escritos sobre la Consejería Filosófica,* se trata de *volver a los inicios de la filosofía,* retomando el antiguo **ideal socrático** de *aplicar la filosofía a la vida,* al margen de la autoerigida torre de marfil de ciertos circuitos académicos.

En esta misma línea, la *Asociación Argentina de Filosofía Práctica* puntualiza:

> «Nuestra Asociación busca recuperar el antiguo ideal socrático de *aplicar la filosofía a la vida,* promoviendo la investigación y estableciendo canales entre el conocimiento filosófico y el espacio público, de modo de contribuir de diversas maneras *al bienestar* social y personal.»

La preocupación de este movimiento filosófico es tan antigua como la filosofía misma.

Para **Epicuro**, la tarea de la filosofía y, consiguientemente, la *labor* del filósofo, consiste en *ayudarnos a interpretar nuestras confusas sensaciones.* Deberíamos cesar de responder al primer impulso e investigar en cambio el *grado de racionalidad* de nuestros deseos, de acuerdo con un *método interrogativo* cercano al empleado por Sócrates.

También **Séneca** consideraba a Sócrates el paradigma de cómo es posible alzarse, *mediante la filosofía,* por encima de las circunstancias externas: desde el primer momento había concebido la filosofía como una disciplina *al servicio de la humana superación de los conflictos* entre deseo y realidad.

Más cercano a nuestro tiempo, **Montaigne** sostenía que lo que importa en un libro es *su utilidad para la vida;* pues, en efecto, resulta menos valioso transmitir con precisión lo que escribió Platón o lo que quiso decir Epicuro que juzgar si lo que dijeron *tiene interés y puede ayudarnos a vencer nuestra angustia o nuestra soledad.* Al respecto, escribió:

> «Glosarnos unos a otros es un hormiguero de comentarios de autores [donde] hay gran escasez (...) *Con mi propia experiencia* tendría bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante»

6.a.- Sobre el Counseling, la Consultoría, la Orientación, el Asesoramiento o como se lo quiera llamar.

La práctica de la filosofía que los cultores de este movimiento propician ha recibido el nombre de *Philosophical Counseling.* Esta denominación ha sido traducida al castellano como *Consultoría Filosófica, Consejería Filosófica, Orientación Filosófica* o *Asesoría Filosófica.* En inglés, el sustantivo «counsel» quiere decir *consejo, parecer, deliberación, consulta.*

Lo que el filósofo hace mediante esta práctica es acompañar a la persona en la adopción de una actitud crítico-reflexiva y en el ejercicio de un proceso de racionalidad argumentativa que le ayude a descubrir y desmontar las argumentaciones inconsistentes, débiles e injustificadas que no hacen más que ahondar la conflictividad en la que se encuentra.

En este sentido, la orientación brindada por el filósofo que hace «counseling» es —utilizando términos de Jürgen Habermas— una orientación *al consenso* en el diálogo argumentativo, pero no al *acuerdo práctico* en sí,

sino al consenso. Es un proceso comunicativo que apunta a lograr el mutuo entendimiento en un itinerario de esclarecimiento personal. No se trata de que el consultante esté de acuerdo con lo que el filósofo le diga, sino de que ambos tengan el mismo sentir respecto de la labor que uno ha de hacer consigo (el consultante) contando para eso con la ayuda del otro (el filósofo). Esto quiere decir: consenso en el encuadre del proceso. Esto también implica que el filósofo *no puede decirle a las personas lo que tienen que hacer,* aun cuando la finalidad de su ayuda es que efectivamente *puedan* resolverse a hacer algo... Si les dijera lo que tienen que hacer, les estaría dando *una receta.*

Esto no es admisible, porque los actos del habla no cumplen aquí una *función prescriptiva* (al modo de una prédica-moral), sino más bien una *función evocativa,* operando a partir de lo que dice el consultante. Esto quiere decir que el discurso solo puede elaborarse con la *agencia* del consultante.

Por esto es que preferimos hablar de **Asesoría** Filosófica antes que de *consultoría*. Fundamos esta preferencia en que el filósofo co-*opera* (operando como interlocutor) en el itinerario *argumentativo* del consultante. La *actuación* del filósofo en el proceso (básicamente mediante interrogantes) es una peculiar forma de *asesorar participativamente* sobre el modo de llevar adelante un diálogo argumentativo, pero sin asesorar *prescriptivamente;* es decir: no da recetas (no aconseja, no da *la* respuesta a una consulta), sino que tan solo *acompaña* prestándose al diálogo y, luego, *deja* en manos de las personas lo que les es propio en cuanto sujetos-*prácticos,* esto es: la resolución de un *acuerdo* concreto que ellas mismas se autodeterminan a cumplir con libertad y responsabilidad personales.

Ahora bien, alguien podría decir que, en realidad, no hay diferencia entre «aconsejar» y «asesorar», ya que ambos términos ***son sinónimos.***

En cierto punto esto es cierto. Sin embargo, si atendemos a la etimología de ambas palabras, observaremos que las dos tienen raíces latinas en común; pero que, a su vez, habilitan el establecimiento de una distinción.

1.- La palabra **aconsejar** proviene de *consulo,* que más propiamente designa la acción de «tomar una persona una decisión, no para sí, sino para otro o sobre otro».

2.- En cambio **asesorar**, aun cuando bien puede utilizarse como sinónimo de «aconsejar», sin embargo proviene más directamente del verbo *suadeo,* que señala el «apoyo dado a un discurso». Por tanto, no refiere sin más a una resolución dada de antemano o *exterior* al sujeto receptor de la misma (como es el caso del consejo) sino a algo más *interior,* como es «el impulso a que *el otro* tome una resolución».

De *suadeo,* por ejemplo viene también la palabra «persuadir», del latín *persuadeo*: tener la virtud de «convencer» a otro. Persuasiva es la persona *elocuente,* la que expone sus ideas de una manera bella, expresiva y convincente.

Su antónimo es el verbo *dissuadeo,* para indicar el «hacer oposición o hablar en contra». Precisamente, la acción de «disuadir» consiste en inducir a otro *con razones* para que cambie de parecer, para que desista de una idea.

La persuasión y la disuasión están siempre presentes en el juego de nuestras argumentaciones. El diálogo no es puro consenso, las personas critican, discuten, no están de acuerdo. Argumentar es siempre conflictivo. Unos argumentos se esfuerzan por prevalecer sobre los otros. Todos argumentan con pretensión de validez. Todos tratan de persuadir y de disuadir a los demás, porque todos pretenden *sostener* lo que afirman. Entonces, si hay enunciación hay pretensión de validez, lo cual significa simplemente que cada quien pretende que lo que dice o hace es válido. Es decir que entiende estar en posesión de las *razones* que le permiten defender lo que enunció.

Cuando se le dice a alguien: «Después de considerar tu caso, lo que te recomiendo hacer es *tal* cosa», se dirá que a esa persona le están dando un consejo, algo «cerrado». Se le provee un paquete de razones que se supone habrá de *recibir* y luego marchar a hacer alguna cosa con eso que le fue dado por otro.

Pero si se le dice: «¿qué piensas que ocurriría si hicieras eso que tú planteas?, ¿has tomado en consideración la posibilidad de que ocurra *tal* otra cosa?», se puede decir entonces que a esa persona nadie le ha dado *un* consejo-cerrado, sino que la están *asesorando;* esto es, dándole **interrogantes** para que los *tome en consideración* y, con ellos, «abra» ella misma y por sí *el juego de las posibilidades...* Por eso preferimos hablar de **asesoramiento** y no de Consejería Filosófica.

Lo que el filósofo hace, entonces, no es *dar consejos,* sino *asesorar* en la búsqueda de respuestas para que, mediante un diálogo argumentativo al

que él mismo se presta, la persona encuentre por sí misma las respuestas a sus interrogantes.

Recordemos a ***Sócrates.*** Él no daba consejos, nada más interrogaba a sus interlocutores, y no eludía el conflicto, sino que lo suscitaba mediante la refutación y lo afrontaba desde las posibilidades del diálogo.

Sócrates cuestionaba las convicciones, quebraba el blindaje de las mentes frente a las preguntas. En el curso de una conversación, convertía en objetos de escrutinio a cualesquiera asuntos de la vida ordinaria, y ayudaba así a las personas para superar esa docilidad que asocia lo corriente con lo correcto. De un modo *práctico,* conversando, *asesoraba* a sus conciudadanos sin pretender dirigirles la vida. Los asesoraba *prestándose él mismo* a un diálogo argumentativo con ellos, en el que llevaba a cabo una constante reflexión acerca de las premisas y de las metas de sus ideas y de sus actos. De ese modo los ayudaba a pensar sistemáticamente, comprobando la consistencia lógica de las argumentaciones que ponían en juego cuando discutían con él.

La intención de Sócrates era la de *llegar con* los demás hombres a un consenso con pretensión de verdad. Consenso que sólo es posible por medio de la posibilidad de acuerdo con otras conciencias o, más concretamente, mediante el *ejercicio una búsqueda compartida;* esto es, mediante una *comunicación intersubjetiva* que suponga la cooperación sincera y la solidaridad investigativa en un ámbito de amistad.

En la Asesoría Filosófica, entonces, los efectos se consiguen *haciendo cosas con las palabras* (hay fuerza perlocucionaria) pero no se hace fuerza dando consejos, sino que el filósofo se esfuerza por ayudar al cosultante para que pueda reflexionar por sí mismo de un modo organizado.

Y se lo ayuda precisamente con *palabras,* pero con palabras compartidas en el diálogo.

La idea de una *fuerza salutífera* vehiculizada en las palabras, es muy antigua.

1.- En tiempos remotos, antes de la desdivinización del cosmos operada por la religión judía, por el cristianismo y por los filósofos griegos, la ***magia*** era la ciencia de la armonía que actúa con las fuerzas de la naturaleza mediante conjuros, ensalmos o encantamientos; en definitiva: mediante palabras.

2.- En los inicios del pensamiento griego, ***Homero*** hablaba de los beneficios terapéuticos de las oraciones y del lenguaje que alienta y sugestiona.

3.- ***Platón*** —el gran discípulo de Sócrates— escribió en el *Cármides* que el cuidado del alma puede lograrse utilizando «bellas palabras» para implantar en el alma la *sofrosiné* (prudencia). Y añadía que con tales medios se infunde salud no sólo a la cabeza, sino a todo el cuerpo. ¿Por qué? Pues porque, según Platón, la palabra *armoniza* creencias, sentimientos e impulsos con el conocimiento, el pensamiento y el juicio de valores. Él llamaba *xathársis* (catársis) a este proceso de reorganización producido por la palabra en la mente.

4.- En ***Aristóteles*** —discípulo de Platón— la *catársis* no sólo contiene un poder curativo, sino también de purificación. Así, las palabras producen cambios en la persona al liberar la emoción. En los *poemas trágicos,* por ejemplo, las palabras llegan a la mente del espectador produciendo también consecuencias sobre los humores del cuerpo.

Ahora bien, según Aristóteles, para ser terapéutica la palabra tiene que saber esperar su *momento preciso;* es decir, su *kairós,* y también su *diathésis;* esto es, su acomodamiento a la situación, la atención a la *predisposición* del interlocutor.

Por último, entre el que pronuncia la palabra y el que la escucha surge una relación particular, la *parásjesis;* algo así como una mutua actitud, *modo* o *forma* (*sjéma:* vestido) de actuar los roles respectivos.

Esto quiere decir que para causar con las palabras el efecto deseado hay que saber conducirse en la relación dialógica atendiendo a tres cosas:

> a.- Hablar revestido de los modos que corresponden al rol que uno representa ante el interlocutor.
>
> b.- Hablar tomando en consideración el talante del interlocutor según la situación en la que éste se encuentra.

c.- Hablar respetando los tiempos que el interlocutor necesita para procesar lo que uno le dice.

6.b.- Los Cafés Filosóficos.

El Café Filosófico (Café-Philó) es una modalidad de la Filosofía Práctica, surgida en Francia durante la última década del siglo XX. Consiste en reuniones de grupos de personas en un local, habitualmente un Café o cualquier otro sitio no-académico, para darse a filosofar sobre algún tema. Así, entonces, un Café Filosófico es un ámbito de discusión y pensamiento al que pueden concurrir estudiantes, catedráticos y cualesquiera personas interesadas, aun cuando no tengan conocimientos previos de filosofía.

Este modo de filosofar registra varios antecedentes en Occidente:

a.- En cierto modo se emparenta con los diálogos públicos filosofando en las calles y plazas atenienses y romanas durante la antigüedad clásica.

b.- También pueden apreciarse reflejos de esta modalidad en las “Disputaciones libres” entre universitarios durante el Medioevo; por ejemplo en la Universidad de París.

c.- Incluso encuentra antecedentes en los “Salones literarios” y en los “Cafés” de los siglos XVIII y XIX, principalmente en Inglaterra y Francia; muchos de los cuales evolucionaron hasta convertirse en “Clubes políticos”.

d.- Durante el siglo XX, después de la experiencia de la segunda guerra mundial, la manera de filosofar se volvió cada vez más decididamente hacia las problemáticas vitales o existenciales de la gente. Incluso algunos, como el filósofo existencialista Gabriel Marcel, se negaron enfáticamente a hacer filosofía en ámbitos académicos, y prefirieron los espacios domésticos y el mundo del arte.

Más concretamente, durante los años noventa, en los cafés de la ciudad de París, volvieron a sentarse a conversar los filósofos y la gente común. La iniciativa fue del profesor francés ***Marc Sautet,*** quien tenía como proyecto

poner la filosofía misma a prueba haciéndola descender desde los claustros universitarios a la calle. Comenzó así a reunirse con alumnos a charlar y tomar un café fuera de la Facultad, para hablar de filosofía, y al poco tiempo comenzaron a sumársele más personas, que no pertenecían a la Universidad. La experiencia no tardó en extenderse a otros países.

En los Cafés Filosóficos los participantes se encuentran en lugares desprovistos de formalidad y en situación distendida, para poder interactuar y permitir una discusión horizontal entre ellos, moderada por un filósofo que también puede oficiar como coordinador del grupo. Los encuentros empiezan con el moderador, quien presenta el tema e indica las pautas de procedimiento de la discusión, las cuales están basadas en el diálogo socrático y en los supuestos de la comunidad de indagación. Es preciso fijar algunas reglas de juego básicas para el funcionamiento del grupo, estableciendo el marco más apropiado para una práctica social donde los límites tendrán un lugar de importancia para la dinámica democrática, imprescindible para que esto se pueda llevar a cabo de la manera más adecuada. En este contexto de diálogo se tratan temas tales como la felicidad, las actitudes, la verdad, la realidad, la justicia, el optimismo, las utopías, la comunicación humana, etc. También tienen lugar temas más puntuales como la relación con los hijos, el desempeño en el trabajo, etc. El Café Filosófico se convierte así en un ámbito apto para reflexionar con otros en torno a las cuestiones que nos preocupan; no requiriendo para ello de conocimientos previos sobre filosofía, sino buena disposición para el diálogo y afán de *ejercitarse en el filosofar;* es decir: hablar con mesura, entender lo que se dice, justificar lo que se entiende, y sacar propósitos prácticos y concretos a partir del esclarecimiento logrado.

En los Cafés Filosóficos el coordinador pregunta a los asistentes qué temas desean discutir y, con anticipación, se decide entre todos qué temas se abordarán. El filósofo ofrece una breve presentación teórica de cada tema y contribuye a la discusión formulando preguntas a los participantes. Su función es principalmente la de *facilitar el diálogo* y el dar a todos la posibilidad de intervenir. Los encuentros de Café Filosófico suelen ser breves: duran aproximadamente una hora y media. En algunos Cafés los participantes deben abonar al filósofo un arancel.

6.c.- Historia reciente y perspectiva de futuro.

Los filósofos que practican el asesoramiento filosófico consideran que su titulación académica les da licencia para brindar este tipo de servicio a la comunidad[11], sin necesidad de tener que obtener una nueva acreditación oficial, sino a lo sumo adquiriendo una capacitación específica brindada por otros filósofos asesores.

Suelen invocar a favor de esta pretensión, la historia de la filosofía. En efecto, además de la titulación que les otorga estatuto *legal* de filósofos,

11 Entre las incumbencias del título universitario de *Licenciado en Filosofía,* podemos apreciar en casi todas las universidades donde esta carrera existe, las siguientes:

Las incumbencias relacionadas con la investigación, como corresponde a cualquier licenciatura.

- Elaborar y desarrollar proyectos de investigación en filosofía.
- Participar en proyectos de investigación interdisciplinarios.

Las incumbencias referidas al ejercicio de la docencia.

- Dialogar y debatir problemas filosóficos en ambientes académicos.
- Transmitir los saberes propios de la filosofía.

Las incumbencias que pueden ser entendidas en términos de los servicios de asesoría como los que promueve el movimiento de «Filosofía Práctica», suelen ser del tipo:

- Asesorar a distintos actores sociales sobre las implicancias éticas, prácticas, antropológicas y epistemológicas de las prácticas sociales en las que estén implicados.
- Aplicar los saberes necesarios que le permitan fundamentar su intervención en diversos contextos y situaciones.
- Participar en actividades de extensión cultural y promoción de la comunidad.

Las incumbencias son las contribuciones que una persona puede hacer a la sociedad en virtud de la titulación que le fue otorgada; es decir, las incumbencias enuncian lo que la sociedad espera del titulado al que le brinda su confianza. Confianza que la sociedad expresa, precisamente, mediante el Título. Si se mira bien, podrá observarse que en todos los casos incumbe al filósofo pensar y dar que pensar a las personas.

Cabe señalar aquí que, para varios cultores de la Filosofía Práctica, es discutible si a una persona se la puede llamar «Filósofo» solamente porque ha recibido una titulación universitaria como *Licenciado* o *Doctor* en Filosofía, o si también se puede considerar un «Filósofo» a los *Profesores* de Filosofía. Parece que en realidad hay que llamar «Filósofo» a quien *filosofa.* En tal sentido, podríamos denominar «Filósofos profesionales» a todos los que han sido expresamente formados para hacer filosofía; es decir, para filosofar. Y, entonces, hay que decir que esa formación no es privativa de los Licenciados o Doctores, sino también de los Profesores. Esto implica que cualquiera de todos ellos podría dedicarse al asesoramiento filosófico con total legitimidad.

consideran que el asesoramiento filosófico cuenta con tanto tiempo de *legitimación* como la filosofía misma; esto es, con cuanto menos dos milenios y medio de trayectoria. En otras palabras: la «Filosofía Práctica» no inventa nada nuevo, sino que lo único que hace es refundar en nuestro tiempo el motivo inicial de esa milenaria trayectoria.

Sabido es que los griegos utilizaron la filosofía para guiar sus vidas. Y también los romanos del siglo I: en los *Diálogos* de Séneca, por ejemplo, se lee que algunos ciudadanos, para mejor gobernarse en su propia vida, contaban con los servicios de un filósofo que los acompañaba habitualmente en la reflexión sobre sus asuntos personales, y que, además, era retribuido económicamente por ello.

Ahora, en nuestro tiempo, ese acompañamiento es el que llevan a cabo los asesores filosóficos. Se trata de un acompañamiento sapiente, para ayudar a las personas a vivir su vida con más sabiduría. Sin embargo, no todos los filósofos asesores tienen la misma percepción de su trabajo. En la historia reciente del movimiento de Filosofía Práctica podemos identificar cuanto menos ***tres visiones***[12]***; a saber:***

1.- Década de los ochenta:

Filosofía Práctica utilizada para *resolver problemas* de la vida cotidiana de la gente.

2.-Década de los noventa:

Filosofía Práctica utilizada para *desarrollar la autocomprensión* de las personas.

3.- Inicio del siglo XXI:

Filosofía Práctica entendida como un *modo de vida;* es decir, como una de las formas de ser sabio.

---

12 Para la exposición de las «tres visiones» tomamos como base la conferencia del filósofo israelí Ran Lahav en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, durante el *Primer Encuentro Nacional de Práctica Filosófica,* en Febrero de 2007, en la ciudad de Lima, Perú.

Digamos algo más sobre cada una de ellas:

1.- Década de los ochenta: Filosofía Práctica utilizada para *resolver problemas* de la vida cotidiana de la gente.

Al principio, allá por los años ochenta, la Filosofía Práctica no fue bien recibida por los filósofos de los ambientes académicos. En efecto, muchos la consideraron una *filosofía* ***pequeña****.* Consideraron «pequeña» a una filosofía que no parecía pretender más que ayudar a resolver los problemas menudos de la vida cotidiana de la gente, sin ocuparse en tratar de elevar la vida y hacerla más profunda. Por ese motivo muchos filósofos se mantuvieron distantes y recelosos de esas nuevas prácticas filosóficas.

¿Por qué sucedió eso?

Pues bien, en los años ochenta el filósofo que dio el primer paso en el «Counseling» fue el Dr. Gerd Achenbach. Es cierto que antes de Achenbach hubieron otros filósofos que experimentaron con las relaciones entre *filosofía y terapia,* vinculados al mundo de la psicología clínica e incluso incursionando en servicios de Consejería. Pero el caso es que el Dr. Achenbach fue el primero que creó una organización. Fue él quien por primera vez reunió un grupo de filósofos interesados en trabajar expresamente en el desarrollo y promoción de la Filosofía Práctica y del Counseling Filosófico. Era el año 1982, año en el Achenbach creó la *Sociedad Internacional de Filosofía Práctica* (IGPP: *Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis*)

Ahora bien, aunque Achenbach es un pensador muy complejo, respetado y por cierto nada trivial; sin embargo, su influencia condujo a la *trivialización* de esta naciente práctica de la filosofía.

Achenbach observó que las psicoterapias desarrollaron su metodología tomando elementos del diálogo socrático, de la fenomenología y de los aportes de otros filósofos. En consecuencia, no tuvo reparo en tomar prestado el marco de trabajo de la psicoterapia para aplicarlo a la asesoría filosófica.

Había muchas maneras de hacer llegar la filosofía a la vida cotidiana de la gente; por ejemplo: al modo de talleres de reflexión dialogando con la gente como Sócrates, o quizás al modo como lo hacen los chinos mediante el Falun Gong. Pero en el año 1981 Achenbach escogió el camino que es usual en psicoterapia: hablar en privado durante una hora en un consultorio, sobre los problemas de la vida privada del consultante, y luego cobrándole

un honorario determinado como precio de las sesiones. El resultado de eso fue que la Filosófica Práctica se convirtió casi exclusivamente en «Counseling» (Consejería Filosófica). Ahora bien, ese no es el problema, sino que derivó hacia un tipo de «Counseling» diseñado para ayudar al consultante a resolver sus problemas diarios. El consultante analiza sus problemas con la ayuda del filósofo y, después de unas 5, 6 o 7 sesiones, la persona obtiene una mejor *autoestima.*

Esta visión de la Filosofía Práctica como *resolución de problemas* puede localizarse fundamentalmente entre los filósofos de Norteamérica y de Inglaterra. Por ejemplo: tal es el caso de Peter Raabe en Canadá, y el del estadounidense Lou Marinoff. Este último ganó notoriedad internacional con su libro *Más Platón, menos Prozac*, el cual sirvió de mucho para popularizar el Counseling Filosófico. Pero ese libro no es más que pura resolución de problemas.

Lo que hacen los filósofos que ven a la Filosofía Práctica de esta manera, es casi lo mismo que lo que se llama «terapia cognitiva». Y a esto hay que sumar el hecho de que autores como Lou Marinoff despliegan párrafos minusvaloradores del trabajo de los psicólogos, lo cual suscita una innecesaria controversia entre filósofos y psicólogos en torno al trabajo de los primeros en sesiones de asesoría.

Lo más interesante de todo esto es considerar que, si la meta es resolver problemas puntuales, entonces realmente no importa mucho si la mirada filosófica es profunda o superficial, porque lo que se busca es resultar *eficaces* para resolver el problema en un manojo de sesiones. Así puede suceder, entonces, que una mirada filosófica muy trivial puede darse por justificada si alcanza para hacer feliz a la gente.

Ahora bien, si la profundidad no importa, pues entonces no es filosofía en serio, no es una filosofía en grande, sino pequeña. Es que la filosofía busca la sabiduría. No busca que la gente esté contenta, o que aprenda a pasársela bien a pesar de sus problemas diarios. La filosofía es mucho más que eso. Es una búsqueda mucho más honda y exigente. El camino de la sabiduría no es fácil. Muchas veces es un camino difícil, arduo, doloroso. En efecto: poner reflexivamente a la persona frente a las exigencias completas de su ser, puede resultar una experiencia muy dura. Y una indagación semejante no puede satisfacerse con una filosofía trivial.

No hay nada de malo en tratar de ayudar a la gente a estar contenta, pero eso no es filosofía de verdad. Es más, eso puede acabar siendo una *obturación* de las hendiduras que la vida ofrece como caminos hacia la verdad de sí.

2.-Década de los noventa: Filosofía Práctica utilizada para *desarrollar la autocomprensión* de las personas.

Hacia mediados de los años noventa, comenzó a desarrollarse una nueva línea de Filosofía Práctica. Una línea de trabajo cuyo cometido principal no consistía en resolver los desconciertos, sino en planteárselos al consultante.

Según esta segunda visión, la Filosofía Práctica debe ayudar al consultante en la tarea que él mismo debe llevar a cabo para desarrollar una cada vez más profunda comprensión de sí mismo. Se trata de ayudarlo a ser más consciente de las dificultades básicas con las que se enfrenta en la vida.

El punto es que en la vida estamos todo el tiempo contestando *cuestiones filosóficas básicas.* No solo en nuestros pensamientos, sino también en nuestras elecciones y en todo lo que decimos y hacemos. Incluso nuestras emociones, nuestras reacciones emocionales, dicen algo de lo que significan para nosotros ciertas cosas. Esto quiere decir que expresamos nuestras concepciones todo el tiempo. Las expresamos aun cuando no sepamos expresar con claridad de ideas esas concepciones. En consecuencia, faltándonos claridad de ideas, tenemos dificultad para habérnosla con nosotros mismos, con los demás y con todas las cosas. Están ahí, latentes y operantes, las concepciones que no acertamos a expresar con claridad conceptual.

En otras palabras: con nuestras reacciones emocionales y con nuestras elecciones estamos todo el tiempo interpretando el mundo; es decir, estamos respondiendo asuntos filosóficos profundos aun sin ser conscientes de ello. Todo el tiempo estamos diciendo qué es valioso, qué es lo que importa en la vida.

De acuerdo con esta segunda visión, entonces, en cada momento de la vida estamos contestando cuestiones filosóficas básicas. Eso es lo que hay que trabajar en las sesiones de asesoría. Hay que trabajar en el esclarecimiento de las concepciones que sustentan la *filosofía de vida* del consultante.

El objetivo de las sesiones, en consecuencia, es ayudar al consultante a exponer sus respuestas cotidianas a cuestiones filosóficas básicas.

No se trata de hacer preguntas psicológicas para develar los mecanismos psicológicos que están operando en el sujeto. Más bien lo que se hace es preguntar: *¿qué clase de afirmación filosófica es esa que Ud. está dando cuando obra, habla o reacciona así como le nace hacerlo?*

Se trata de ayudar al consultante para que pueda filosofar a partir de lo que él mismo piensa y dice, a partir de las decisiones que toma y del modo como se comporta en su vida cotidiana.

3.- Inicio del siglo XXI: Filosofía Práctica entendida como un *modo de vida;* es decir, como una de las formas de ser sabio.

Cruzando el umbral del nuevo siglo, algunos filósofos observaron que esta segunda visión es un buen paso, pero que todavía no llega suficientemente lejos.

La idea de esta tercera visión es que la filosofía puede hacer todavía algo más... Algo más que tan solo ayudarnos a resolver problemas o a tomar conciencia del sentido filosófico de nuestra vida. En efecto, la filosofía puede transformar y elevar nuestra vida. Puede ponernos la vida en coordenadas diferentes. Pero puede lograr algo así solamente si se convierte en un *modo de vida.*

La filosofía no es un instrumento a la mano para resolver los problemas puntuales que nos hacen sentir mal (autoestima), o para desarrollar una mejor idea de nosotros mismos (autoconcepto). Y aún más: la filosofía no es una «cosa» con la que miramos nuestra vida cuando estamos en sesión en la oficina del filósofo asesor. La filosofía no es «algo» que tan solo se hace de a ratos. El que se relaciona con la filosofía auxiliado por un filósofo, tiene que poder llegar a ser filósofo más allá de las sesiones, todos los días de su vida, en cada momento que le es dado vivir. El punto es que la filosofía no solo es algo que se puede *hacer,* sino que se puede *vivir* siendo filósofo.

Para entender mejor estas afirmaciones, conviene recordar la *alegoría de la caverna* propuesta por Platón. Según este pensador, la filosofía no tiene por objetivo el hacer más confortable nuestra vida en la caverna (como podría desprenderse de la *primera visión* de la Filosofía Práctica). El objetivo no es acomodar nuestros ojos a las sombras. El filósofo no es alguien que busca *resolver problemas dentro de la caverna.* No busca ayudar a que las cadenas le duelan menos a los prisioneros. Tampoco su objetivo es ayudarme a *entender mi caverna* (como en la *segunda visión* de la Filosofía Práctica).

El objetivo de la filosofía, según la *tercera visión* de la Filosofía Práctica, es ayudar a la gente a ***salir de la caverna.*** Ayudarla a tener una vida que es mucho más que esa caverna. Ayudarla a salir de las sombras en las que se encuentra. El trabajo consiste en invitar a la persona a salir, aun sabiendo que le dolerán los ojos al pasar de la oscuridad a la luz. Se trata de ayudarla a trascender, a ir más allá de quien uno es actualmente.

Esta tercera es una visión tan elevada de la Filosofía Práctica que podría no parecer práctica o demasiado ambiciosa. Pero eso es el objetivo de la filosofía desde su mismo origen. Hay que ayudar a la gente a salir de la caverna, y también hay que acompañarla en su mirar de frente a la sabiduría, a pesar de que su resplandor hace doler los ojos.

Esta tercera visión de la Filosofía Práctica *incluye* a la segunda, porque tengo que entender mi caverna para poder salir de ella. Pero apunta a algo que va más allá de la caverna. El objetivo es *vivir una vida grande,* salirme de mis límites, explorar mis posibilidades, sin retroceder ante el dolor.

La filosofía no es un camino de consuelo, sino un camino de realización del propio ser-pensante. No se trata de *tener* ideas para obtener consuelo, sino de *ser* sabio. Para eso debe ser asumida como un estilo de vida, como un modo de ser.

No es fácil, pero vale la pena.

Así, acorde a esta tercera visión, la Filosofía Práctica puede ser en verdad considerada como una *filosofía* ***grande**,* digna de ser practicada, precisamente, porque engrandece la humanidad de sus cultores; es decir, no los consuela, los dignifica. Les sirve como ayuda para darse que pensar en orden a interpretar las representaciones profundas de la existencia, de modo tal que por medio de ese pensamiento puedan emerger como sujetos de enunciación propia, hablando con sus propias vidas *palabras verdaderas* (auténticas) capaces de producir *efectos de verdad*; esto es: que cada quien y junto a los demás, de el paso de la *certeza* del yo, al *saber* de sí.

Acerca del autor

Claudio Altisen

E-mail: altisen@infovia.com.ar

Claudio Altisen nació en la ciudad de Rosario (Argentina).



Su formación académica es variada: es profesor de Filosofía y Ciencias de la Educación; licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades; licenciado en Psicología; profesor de Teología; diseñador gráfico y mediador. Posee un máster en Educación Psicoinformática (psicología e informática aplicadas a las labores de enseñanza y al diseño de guiones para multimedias educativas orientadas a la educación a distancia).

Es Investigador del Área Educativa del C.E.R.I.R. (Centro de Estudios en Relaciones Internacionales de Rosario /Sede de Gobierno de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina) y miembro de la Comisión de Bioética de la Fundación Fraternitas.

Es profesor en institutos terciarios técnicos y de profesorado, y en carreras universitarias de grado y de posgrado en Rosario, Buenos Aires, y en importantes localidades de otras provincias de la República Argentina. Entre las principales universidades donde trabaja, pueden mencionarse la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad del Salvador, la Universidad Católica de La Plata y la Universidad Nacional de Tres de Febrero, en modalidad presencial, semipresencial y virtual.

Además del trabajo académico, desarrolla actividades informales y mediáticas que procuran acercar la filosofía a la vida cotidiana de la gente. También participa en el dictado de cursos de capacitación in company para empresas e instituciones.

Sus libros abordan con hondura las temáticas relevantes para el hombre contemporáneo. A la vez, son simples y claros; accesibles para todo tipo de lectores, académicos y no académicos. En suma, sus textos son la herramienta ideal para quienes buscan aprender y reflexionar.